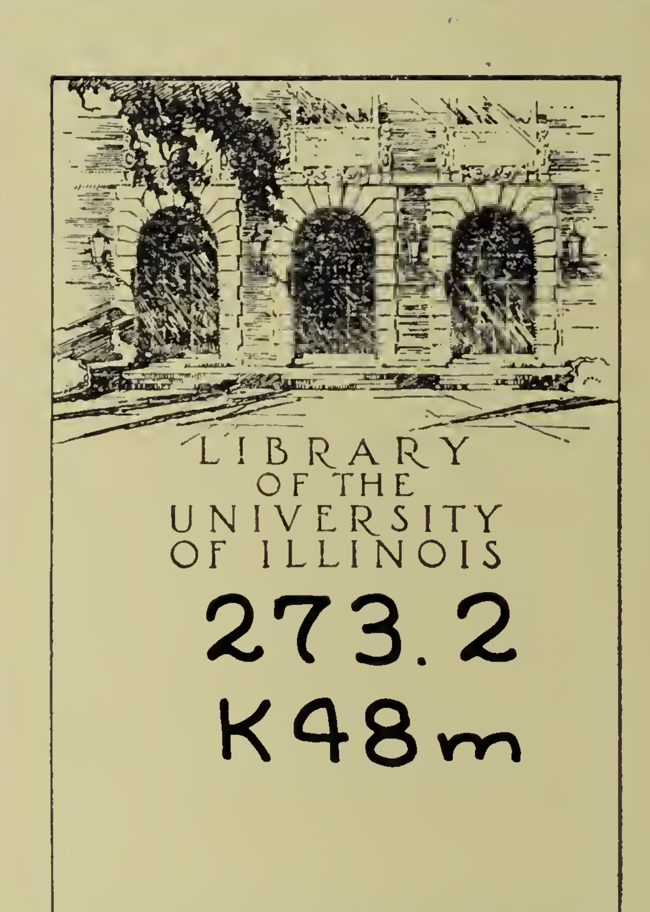
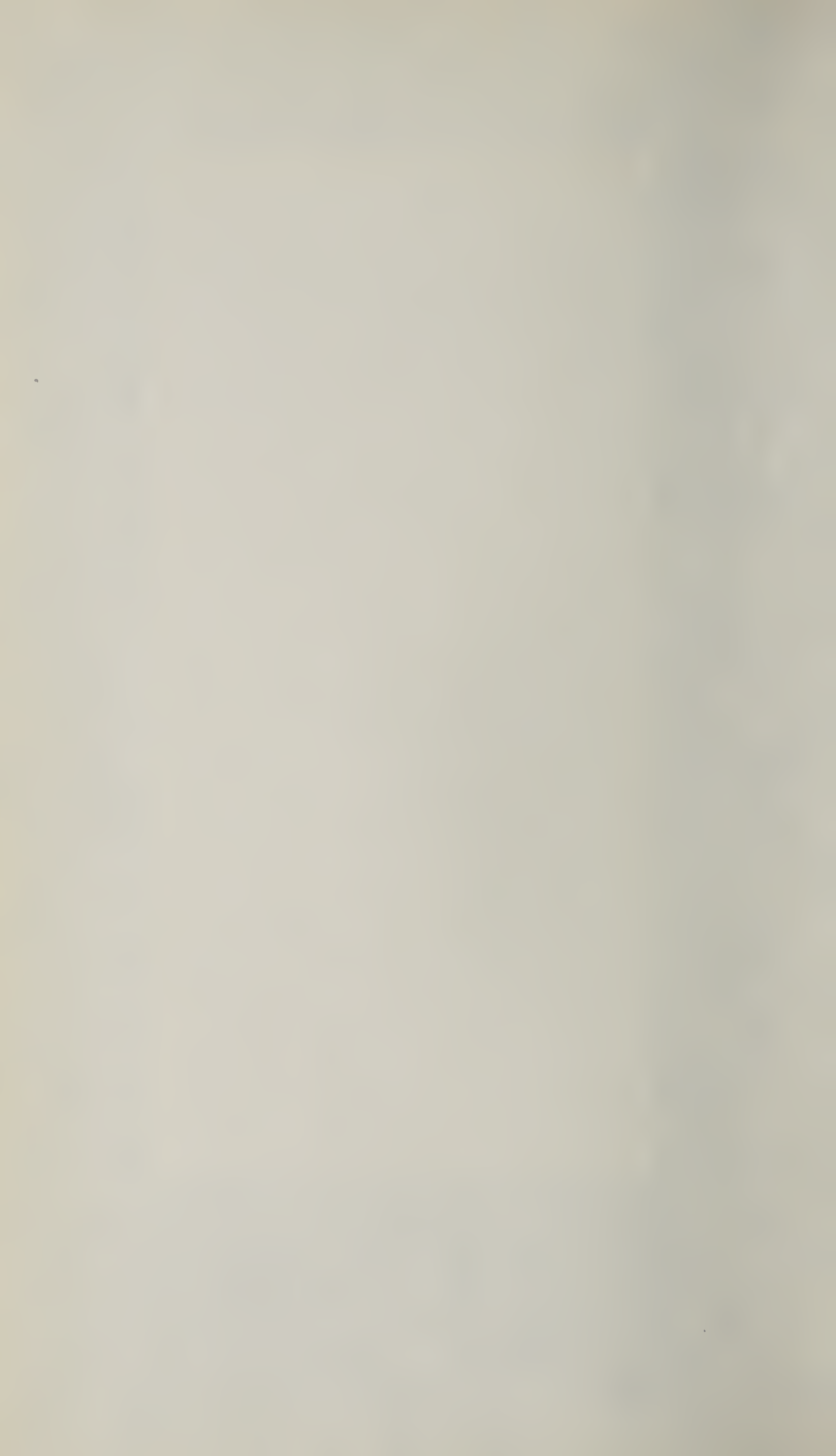
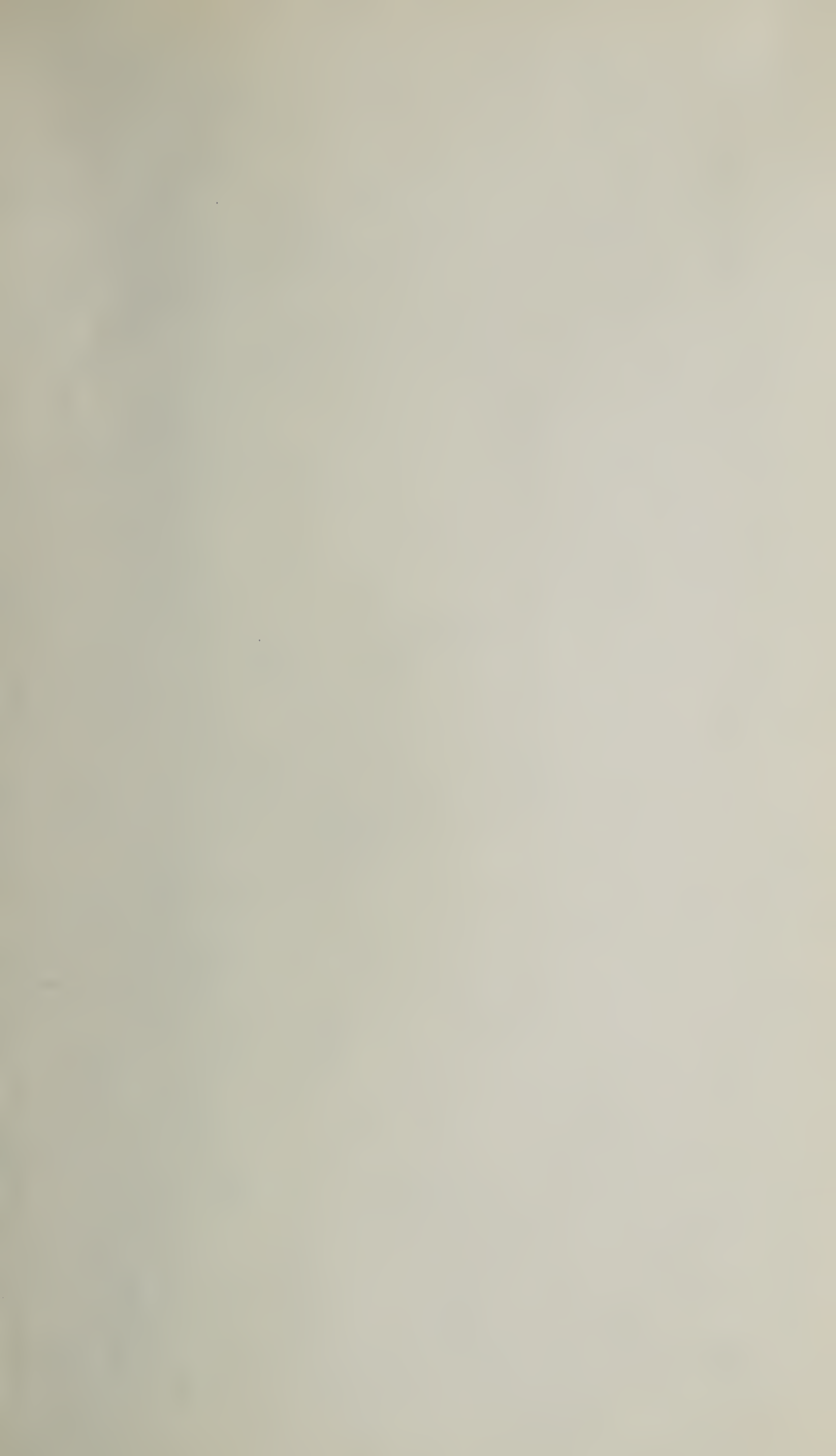



LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS
273.2
K48m







MANI.

FORSCHUNGEN

ÜBER DIE

MANICHÄISCHE RELIGION.

EIN BEITRAG
ZUR
VERGLEICHENDEN RELIGIONSGESCHICHTE DES ORIENTS

VON

DR. KONRAD KESSLER
AO. PROFESSOR DER ORIENTALISCHEN PHILOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD.

ERSTER BAND.

VORUNTERSUCHUNGEN UND QUELLEN.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1889.



MANI.

FORSCHUNGEN

ÜBER DIE

MANICHÄISCHE RELIGION.

EIN BEITRAG
ZUR
VERGLEICHENDEN RELIGIONSGESCHICHTE DES ORIENTS

VON

Dr. KONRAD KESSLER
AO. PROFESSOR DER ORIENTALISCHEN PHILOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT GREIFSWALD

ERSTER BAND.

VORUNTERSUCHUNGEN UND QUELLEN.

BERLIN.
DRUCK UND VERLAG VON GEORG REIMER.
1889.

MOTTO: NIL DESPERARI —

MEINEM THEUREN VATER,

HERRN

PROFESSOR DR. HERMANN KESSLER

IN KASSEL,

INHABER DES KGL. PREUSS. ROTHEN ADLERORDENS 4. KL. MIT DER ZAHL 50,
MITGLIEDE DER KAISERLICH LEOPOLDIN.-CAROLIN. AKADEMIE
DEUTSCHER NATURFORSCHER ZU HALLE a/S. ETC.

ZUR ERINNERUNG AN

DIE FEIER
SEINES FÜNFZIGJÄHRIGEN AMTSJUBILÄUMS
AM 6. OCTOBER 1886

POST FESTUM

UND



DEM ANDENKEN

MEINES UNVERGESSLICHEN LEHRERS

H. L. FLEISCHER

† 10. FEBRUAR 1888

WEILAND KGL. SÄCHS. GEH. HOFRATHES UND PROFESSORS
DER MORGENLÄNDISCHEN SPRACHEN AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG
ETC.

WIDME ICH

DIESE SPÄTVOLLENDETE ARBEIT

ALS DAS ERGEBNISS
VORNEHMLICH ARABISCHER UND PERSISCHER STUDIEN
AUS SEINER SCHULE.



Vorrede zu Band 1 und 2.

Es ist die Pflicht des Philologen, namentlich aber des Orientalisten, beim Studium seiner Texte auch um die Realia seines Faches sich zu kümmern. Zu diesen gehört für den Semitisten (ausser der Literaturgeschichte) die Geschichte des alten wie neueren Orientes, und unter deren Einzelfächern neben der politischen Geschichte gerade in der Gegenwart die Geschichte der orientalischen Religionen.

Diese kann und muss nach dem jetzigen Stande der wissenschaftlichen Erkenntniss immer mehr, wie parallel damit die Erforschung der Sprachen, vergleichend betrieben werden. Die vergleichende Behandlung ermöglicht insbesondere ein tieferes Eindringen in das Verständniss der arg vernachlässigten Mischreligionen. Manche, sonst als obscure oder verdrehte Sekten angesehene Gebilde, zumal in der nachchristlichen Religionsgeschichte, gewinnen durch die Wiederbestimmung ihrer Elemente als alter Reminiscenzen eine erhöhte Bedeutung — ganz ähnlich wie bei den Mischsprachen. —

Von diesen Gesichtspunkten aus ist das vorliegende Werk geschrieben worden.

Es behandelt eine untergegangene grosse Religion, entstanden in früher nachristlicher Zeit, deren Ueberreste aus kärglicher Ueberlieferung hier gesammelt und vielfach zum ersten Male vergleichend erläutert werden. —

Der Verfasser, von Haus aus und noch jetzt wesentlich Grammatiker nach seiner differentia specifica, betrat das hier

vorliegende Arbeitsfeld literarisch zuerst vor nunmehr länger als 12 Jahren bald nach Beginn seiner akademischen Lehrthätigkeit. Aus einem äusseren Anlasse wurde die erste einschlägige kleine Schrift als theologische Licentiatendissertation im Jahre 1876 publicirt. Die erforderlichen Vorstudien sollten ursprünglich nur eine episodische Unterbrechung grammatischer Arbeiten bilden. Jene kleine Arbeit sollte zwar noch etwas fortgesetzt werden, aber diese Fortsetzung sollte, wie die Dissertation, nichts weiter als Vorfragen des manichäischen Stoffes behandeln. Indessen — das Interesse an dem einmal erwählten Stoffe war nun doch inzwischen, leider! muss ich sagen, ein lebhafteres geworden. Die Schwelle war überschritten, und weiter, immer weiter führte der Weg in die Gänge des Labyrinthes der Mischreligionen, bis endlich der Ariadnefaden gefunden war, mit dessen Hilfe schliesslich eine Orientirung über die Weite des Umfangs und die Zusammenhänge gelang und der Ausgang wieder erreicht wurde. Das vorliegende zweibändige Werk ist das Resultat der langen Abschweifung. Der Druck der fortgesetzten Dissertation aber wurde 1877 wegen Erkrankung des Verfassers eingestellt. —

Meine akademische Lehrthätigkeit der damaligen Zeit, die ganz vorwiegend dem Hebräischen, der Wissenschaft des Alten Testaments in allen ihren Theilen, gewidmet war und mich als Docenten fast völlig zum Theologen machte, trug mit dazu bei, mich an diesen religionsgeschichtlichen, also halbtheologischen Stoff immer und immer wieder zu fesseln. So haben sich denn Jahre lang drei verwandte Studiengebiete, ausgedehnte religionsgeschichtliche Studien, die alttestamentlichen und jene ursprünglichen, nie aufgegebenen, zur vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, bei mir gekreuzt, die eine Art der anderen die für eine jede ersehnte Vollendung zum Zwecke der Veröffentlichung erschwerend. Mit vorliegendem Werke lege ich also vorerst einmal einen grösseren Ertrag meiner religionsgeschichtlichen Studien vor. Erschöpft ist damit der die Jahre über gesammelte Stoff zwar keineswegs, aber ich gebe hiermit Dem, was ich über die Religion des Mani ermittelt zu haben glaube, endlich den Abschluss.

Es darf also schon nach diesen Verhältnissen, bei der langen Zersplitterung meiner Thätigkeit, das vorliegende Werk nicht als

ein opus duodecim annorum, als das Product ununterbrochener 12jähriger Arbeit angesehen, und demzufolge der Massstab ganz besonderer Vollendung an dasselbe angelegt werden. Denn noch dazu ist die, an sich stets getheilt gewesene, Beschäftigung mit diesen Forschungen lange Zeit hindurch auch von einer ungewöhnlich mannigfachen Ungunst der persönlichen Verhältnisse des Verfassers bedrückt und öfter gänzlich unterbrochen worden, ja meine Arbeitskraft ist zeitweise ganz lahm gelegt gewesen. Das hier an die Oeffentlichkeit tretende Werk über Mani ist somit ein Schmerzenskind seines Verfassers in selten umfassender Bedeutung des Wortes. —

So wichtig nun Forschungen wie diese sind, ebenso undankbar sind sie, von der inneren Befriedigung abgesehen, welche der klarere Einblick in das Verworrene gewährt, jedenfalls für den Autor, der mit ihrer Durchführung als mit seinem ersten grösseren Werke sich der Gelehrtenwelt vorstellt. Schon der Stoff liegt von der Heerstrasse ziemlich abseits. Der Orientalist aber, welcher diese Untersuchungen anstellt, thut dies auf Grundlage von Fragmenten von Texten, von meist arabischen Excerpten, nicht auf Grundlage vollkommen erhaltener grösserer Religionsschriften. Die Arbeit am Verständnisse dieser Texte kostet nun zwar mindestens ebenso viel Mühe, wie die Edition eines grösseren arabischen Werkes aus Handschriften, oder wie eine grössere grammatische Arbeit zur semitischen Sprachvergleichung. Und doch trägt eine derartige Publication, wie die der letzteren Art, ihrem Autor, dem Orientalisten, directe Legitimirung als Philolog bei seinen Fachgenossen ein. Durch ein Werk aber, wie das vorliegende, geräth er, weil es mit ins theologische Gebiet hineinragt, leicht „zwischen zwei Stühle“. Dazu kommt, dass aus fragmentarischem Material sich nicht immer ganz Sicheres ermitteln lässt, und der Forscher leicht hüben wie drüben als Conjecturenmacher erscheint. So darf ich denn also, jetzt beim Rückblicke auf die vollendete Arbeit, keineswegs mit einem Bekenntnisse der Selbstkritik zurückhalten. Ich hätte eine solche weitschichtige Arbeit, die mich so lange zu nichts anderem kommen liess, so lange auf literarischem Gebiete zum Schweigen verurtheilt hat, besser für ein späteres Stadium meiner schriftstellerischen Thätigkeit aufsparen sollen.

Ich hätte zunächst durch Herausgabe unedirter Werke der arabischen, syrischen, persischen Literatur, und durch Fortsetzung meiner Arbeiten auf meinem eigentlichen, aber von mir seit 1875 öffentlich nicht wieder betretenen Lieblings- und Berufsfelde, dem rein grammatischen, mich bei den fachgenössischen Orientalisten als einen Philologen weiter legitimiren sollen, der dann auch diesem spröden und schwierigen Stoffe der auf Religionsgeschichte angewandten orientalischen Philologie gewachsen wäre. Diese Erkenntniss ist mir auch nicht erst jetzt, sondern schon sehr zeitig gekommen, als ich den Umfang der Arbeit immer mehr anschwellen sah. Aber nachdem erst die einzelnen kleineren Publicationen, mit welchen ich doch immerhin von Zeit zu Zeit meine Beschäftigung mit dem manichäischen Thema vor der Gelehrtenwelt documentiren durfte (s. das Verzeichniss am Ende dieser Vorrede), von den für den Stoff sich interessirenden Gelehrten, Orientalisten wie Theologen, nicht ohne Beifall aufgenommen waren, da empfand ich es als eine Pflicht, das nie völlig erschöpfbare Thema wenigstens zu einem gewissen Abschlusse zu führen und das auch öffentlich gegebene Versprechen einzulösen. Ich kann hier öffentlich mit gutem Gewissen bezeugen, dass ich mich zu der endlichen Vollendung, richtiger: Zusammenfassung des von mir Gesammelten, so früh aufgerafft, und sie so schnell durchgeführt habe, als es die Besserung meiner persönlichen Verhältnisse und zuletzt — der innere Kampf mit dem Ueberdrusse nur irgend gestatteten. —

Eine neue quellenmässige und umfassende Untersuchung über den Manichäismus wurde seit dem Jahre 1862, wo Gustav Flügel's verdienstvolles Werk[1]) erschien, nicht unternommen. Sie ist aber längst ein Bedürfniss geworden, nachdem in den letzten 25 Jahren ein tieferes Verständniss der Religionen des vorderen Orients durch eine Fülle ganz ungeahnten Materials erschlossen worden ist, wie es vor Allem die neue Disciplin der Assyriologie gebracht hat. Die neue Untersuchung konnte nicht

---

[1]) Mani. Seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Leipzig, Brockhaus, 1862.

von einem Theologen, sondern nur von einem Orientalisten durchgeführt werden, der aber mit der sprachlichen Beherrschung der orientalischen Quellen weiterhin, als sachliches Erforderniss, theologische Vorkenntnisse und theologisches Interesse für die Gedankenwelt des manichäischen Systems vereinigte. —

Das vorliegende Werk unterscheidet sich von früheren über dasselbe Thema vor Allem durch eine von der alten fundamental abweichende Auffassung vom Wesen des „Manichäismus". Dasselbe fasst den sogenannten Manichäismus nicht auf als eine einfache Secte einer der älteren grösseren Religionen. Er ist weder eine solche des Christenthums noch eine solche des Parsismus (der Religion Zarathustra's). Vielmehr erkenne ich im „Manichäismus" eine, wenn auch jüngere, so doch jenen beiden gegenüber durchaus selbständige, neue grosse Religion, eine Weltreligion, die an machtvoller Entfaltung und Verbreitung jenen beiden, nicht nur dem Parsismus, auch dem altkatholischen Christenthume, mindestens ebenbürtig war, und dies in weit höherem Grade, als die mit der Manireligion zum Theil wurzelverwandte, noch jetzt lebende jüngste der sogenannten Weltreligionen, der Islâm, die Religion Muhammed's. Ich rede deshalb auch richtiger nicht von „Manichäismus", so wie man in der christlichen Dogmengeschichte etwa von „Sabellianismus" oder „Socinianismus" und anderen Ketzereien oder „—ismen" redet, sondern von der Religion des Mani, dem Manithum, also so wie man von der Religion des Buddha, dem Buddhathum, und wie man — den Vergleich wolle man nicht missverstehen — von der Religion Christi, dem Christenthum redet. Mit dieser Auffassung, die ich schon 1881 in meinem Artikel „Mani und die Manichäer" in Herzog's Realencyclopädie (2. A. Bd. IX S. 223 ff.) öffentlich vertreten habe, freue ich mich, mit derjenigen des Kirchenhistorikers Adolf Harnack zusammengetroffen zu sein, welcher im Anhange seines herrlichen Meisterwerkes „Lehrbuch der Dogmengeschichte" Bd. 1 (1. Aufl. 1885 S. 681 ff.) den Manichäismus, den Neuplatonismus und das altkatholische Christenthum als die drei grossen Religionen anerkennt, die sich am Ende des dritten nachchristlichen Jahrhunderts um die Weltherrschaft concurrirend gegenüberstehen. — Sodann aber sehe ich, abweichend von der alten

Auffassung nicht den dualistischen Parsismus als die wirkliche Heimath und den Boden der Gebilde des manichäischen Lehrcomplexes an. Diesen finde ich vielmehr in dem Mythenschatze der altbabylonisch-chaldäischen Religion, wenn auch vielfach nur in verjüngter, theilweise philosophischer Reflectirung oder in syncretistischer Verquickung mit anderen, paganistisch-semitischen sowohl als auch jüdisch-christlichen, Elementen. — Mithin gehört die vorliegende Untersuchung nicht in das Bereich der christlichen Theologie (Dogmen- und Kirchengeschichte), sondern in das der allgemeinen vergleichenden Religionsgeschichte. Denn mit demselben Rechte, mit welchem man den Manichäismus eine christliche Häresie nennt, kann man ihn auch eine muhammedanische nennen. Die „Zandiken“, wie die Orientalen der Chalifenzeit und später für die Anhänger Mani's sagen, waren im Oriente, im Gebiete des Islâms, ebenso zahlreich vertreten, wie die Manichäer zur Zeit Augustin's und später im christlichen Abendlande, und jene waren dort ebenso als Anhänger einer Geheimreligion gegenüber der herrschenden Staatsreligion, dem Islâm, verfolgt, wie diese in den christlichen Ländern. —

Es waren philologische Untersuchungen, bei denen ich s. Z. zuerst näheres Interesse für Mani und seine Lehre schöpfte, nämlich das Studium gewisser syrischer Schriften, die sich mit dem „Häretiker“ polemisch befassen, und aus denen ich damals für meine Studien über die semitische Nominalbildung Material sammelte[1]). Eine wenig beachtete, aber sehr interessante Ausführung Efräm's des Syrers gegen Mani ist im vorliegenden ersten Bande S. 265 ff. in vokalisirtem Texte mit Uebersetzung in extenso wiedergegeben worden; von ihr zumeist bin ich zuerst angeregt worden. Die syrischen Kirchenväter legen durch ihre ausnehmend leidenschaftliche Bestreitung des Mani, der ihnen viel gefährlicher erscheint als irgend ein anderer „gnostischer“ Ketzer, etwa als Marcion, widerwillig bereits hinreichend Zeugniss ab für die grosse Macht, welche die Manilehre in ihrer

[1]) Studiorum ad linguarum Semiticarum grammaticam comparativam pertinentium partic. I, agens de formatione quorundam nominum Syriacorum. Marpugi ad Lognanam 1875. Cf. die Recension von Th. Nöldeke in D M Z XXIX (1876) S. 646 ff.

Zeit über religiös erregte Gemüther ausübte, und lassen ahnen, dass diese Lehre einen weit reicheren Kreis abweichender Vorstellungen gegenüber dem orthodoxen Christenthum in sich barg, als irgend eine der früheren innerchristlichen Häresieen mit ihren vereinzelten Paradoxieen oder Heterodoxieen. Mein hierdurch rege gewordenes sachliches Interesse wurde nun vollauf befriedigt durch das überraschend neue Bild, welches eine nunmehrige umfassende Kenntnissnahme aller orientalischen Quellen von dem wirklichen, einheimischen, orientalischen „Manichäismus“ mir verschaffte. In erster Linie thaten dies natürlich die authentischen und ausführlichen Mittheilungen des Arabers p. p. anNadîm in seinem literaturgeschichtlichen Werke Fihrist al-ʿulûm, die uns Flügel 1862 so reichhaltig commentirt hat; da bekommt man schon eine andere Vorstellung von dem geschlossenen Zusammenhange und dem Reichthum der Manilehre, als allein aus Augustin's dürftigen Excerpten und einseitig-dialektischen Bestreitungen hervorgeht. Indessen, näher im Einzelnen betrachtet, erscheinen Mani's lehrhafte Aufstellungen, will man sie nicht als reine Phantasiegebilde von ihm auffassen — was sie nicht sind —, ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft nach zuerst als ebenso viele Räthsel. Diesen Charakter verlieren sie aber, so wie man Verwandtes auf verwandten Gebieten findet. Eine Wahrnehmung, die ich bei fortgesetzter Nachforschung in dieser Richtung machte, wurde für mich das entscheidende Moment, welches meine Aufmerksamkeit auch nach vielen und langen Unterbrechungen immer wieder an das anziehende Thema der manichäischen Ideengebilde zu fesseln vermochte. Dies ist die Erkenntniss der grossartigen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhänge eines gewaltigen jahrhundertelangen religiösen Entwicklungsprocesses, in welchem die Manilehre als der Höhepunkt mitten inne steht. Weit zurück bis in vorchristliche Zeit reichen die Wurzeln ihrer constituirenden Einzelbestandtheile, und lange nachhaltend, als wesentliches Ferment, haben sich im Bereiche der innerislamischen Sektenbildung die Nachwirkungen dieser Elemente gezeigt. — Dass einzelne manichäische Lehren mit denen gewisser älterer Sekten, z. B. der sogenannten „häretischen“ Ebioniten und der Neupythagoräer, verwandt seien, haben schon ältere Forscher wie F. Chr. Baur und Chr. Las-

sen ausgesprochen, aber es fehlte ihnen die Erkenntniss eines wirklichen genetischen Zusammenhanges, und vollends konnte man nicht wissen, welches die gemeinsame Quelle ist, und damit auch nicht, welches das Band, das sich wie ein rother Faden durch das Labyrinth der Mischreligionen hindurchzieht. Dieses einigende und leitende Element ist für mich die Ein- und Nachwirkung der chaldäisch-babylonischen Religion, deren Grundzüge man erst seit kaum 20 Jahren quellenmässig kennt. — Will man den Manichäismus verstehen, so stösst man beim Umschauen nach vorangegangenem Verwandtem zuerst natürlich auf den „Gnosticismus", um dieses weitverzweigte Gebiet mit dem herkömmlichen Collectivnamen zu benennen. „Gnosticismus" und „Manichäismus" nennt man ja gewöhnlich die beiden gefährlichsten Feinde der altchristlichen Kirche. Ich sehe im „Gnosticismus", d. h. in den vielen Lehrbildungen dieses Namens eine Religionsmischung, eine Vermischung des mehr oder weniger rein erhaltenen Babylonismus mit der christlichen Lehre, aber keine blosse Verfälschung der christlichen Lehre durch Aufnahme einzelner paganistischer Elemente. Der Grundstamm aller gnostischen Systeme ist für mich heidnisch, und auf das Heidnische ist das Christliche (wie in der Kabbâlâ das Jüdische!) aufgepfropft, nicht umgekehrt. Der Gnosticismus ist eine Reaction des in Asien einheimischen paganistischen (d. i. im Wesentlichen babylonischen) Semitismus gegen die Macht der vorchristlichen (israelitischen) und der christlichen Offenbarungsreligion und zugleich gegen das fremde Griechenthum. Mag die Form und die Terminologie mancher dieser Systeme, z. B. des valentinianischen, noch so stark gräcisirt sein, die Grundbeschaffenheit der Lehren bleibt die heidnisch-babylonische[1]). Daher ist für mich der „Manichäismus" auch kein zweites Neues neben dem Gnosticismus, sondern er ist der Urgnosticismus, weil in ihm das babylonische Grundelement aller „Gnosis" vorherrscht und am ursprünglichsten bewahrt ist. — So kam ich denn vom Manichäismus zu-

---

[1]) Ich habe dies bereits näher ausgeführt in meinem Vortrage „über Gnosis und altbabylonische Religion" auf dem Berliner Orientalisten-Congresse 1881.

nächst auf die engverwandte Lehre der Mandäer und fand in deren Originalschriften (besonders Sidrâ rabbâ und Kolastâ), die mich auch sprachlich im Detail beschäftigt haben, den Ausdruck einer Religionsform, welche den Reflex des Altbabylonischen ebenso treu bewahrt hat wie Mani, wenn auch viel mehr als er unter der Verkleidung biblischer Namen, in welcher aber daneben noch ein anderes bei Mani zurücktretendes Element breiten Raum einnimmt, das ich wegen der sprachlichen Form der Namen als die Volksreligion der heidnischen Aramäer Babyloniens (im Unterschiede von der altbabyl. Priesterreligion) glaube bezeichnen zu müssen. — Der manichäischen und mandäischen sehr nahe verwandt, wenn auch stärker gräcisirt, fand ich die Lehre der „Sethianer“, der „Peraten“, der „Naassener“ u. s. w. nach der Beschreibung in den unschätzbaren Φιλοσοφούμενα des Pseudoorigenes Buch V. Man gewinnt nun auch eine Vorstellung von dem Alter, von der weiten Verbreitung und der Eigenart jener (ächten) „Sabier“ oder „Täufer“, die Muhammed im Koran mit den Juden und den Christen als eine dritte grosse Religionsgemeinschaft von „Schriftbesitzern“ zusammengestellt; das heisst also von solchen, welche der Bibel, d. i. den jüdischen und christlichen heiligen Büchern im Inhalte nahe verwandte Religionsschriften besassen, aber als Religionsgenossenschaft von Juden wie Christen abgesondert sind. „Anführer“ der „Täufer“ (arabisch almughtasilah) heisst aber im Fihrist jener „Elkesai“ (verdorben zu alḥasaiḥ الحسيح); und dieses Wiedererkennen babylonischer Elemente (besonders die Lehre von der fortlaufenden Prophetie durch Incarnationen der Gottheit) führt rückwärts weiter auf den Ideenkreis der „Elkesaiten“ (philosoph. IX. Epiphan. 53) (und „Ebioniten“) mit den pseudoclementinischen Schriften. — Von da aber weiter zeitlich rückwärts kommt man zur Erklärung der räthselhaften, gerade in der Gegenwart theologischerseits (Ohle u. s. w.) viel besprochenen Essäer, damit aber bereits in vorchristliche Zeit hinauf. Der Essenismus ist eine Mischung von babylonischen, arabischen und jüdischen Elementen, das Wesentliche sind aber die ersteren. Mit den Essäern sind von jeher die Neupythagoräer zusammengestellt worden, die zuerst im 3. Jahrhundert vor Chr. bezeugt sind. Die Essäer aber führen weiterhin in die Sphäre der jüdischen

Apokalyptik und Pseudepigraphik[1]) hinein, und die Eigenart des in diesem ganzen Schriftthume seit dem Buche Daniel sich ausdrückenden Judenthums lässt sich auf Einflüsse aus Babylonien zurückführen. Babylonische Namen (Daniel, Elchasai) bilden neben altbiblischen (Adam, Seth) die Titelträger der apokalyptischen Schriften (Buch des Daniel, des Seth, des „Elkesai)“. Babylonische Einflüsse müssen überhaupt auf das nachexilische Judenthum in viel stärkerem Umfange als bisher (nicht nur Monats- und Engel-Namen) anerkannt werden. Die in Babylonien angesiedelten Juden sind mit der Zeit halb aramäisch in ihrem Glauben geworden, und der ʿAzâzêl des Versöhnungsfest-Ritus levit. 17 ist lediglich ein babylonisch-aramäischer Göttername, und der böse Engel des Buches Henoch. Wer den ganzen Umfang der babylonischen Beeinflussungen des Judenthums feststellen will, hat bis auf Ezechiel und die Theologie des Deuterojesaja zurückzugehen. Wenn nun selbst in der Philosophie des alexandrinischen Judenthums und in palästinensischen Apokryphen wie der Σοφία Σολομῶντος neben den griechischen recht deutlich babylonische Elemente wiederzuerkennen sind, so erkennt man mit Erstaunen, dass in grossem Massstabe, jedenfalls seit Alexanders Eroberung der Strom babylonischer Einwirkungen sich ebenso weithin nach Westen ergossen und religionsmischend gewirkt hat, wie umgekehrt seit Alexander in der hellenistischen Zeit der Einfluss des Griechenthums im Osten bis nach Centralasien hinein. Auf die Religion der Israeliten speciell müssen aber mesopotamische Einflüsse, dieser Art, ächt babylonische, nicht persische, schon seit der Zeit der schwindenden staatlichen Selbständigkeit der beiden israelitischen Reiche sich erstreckt haben. Direct angesiedelte babylonische Colonien haben, wie die Samaritaner zugestandener Weise, so auch im Ostjordanlande die Elkesaiten und verwandte Mischreligiosen producirt und zu dem gemacht, was sie sind, zu Mischlingen babylonischer

---

[1]) Der νομοθέτης, dessen Namen zu lästern den Essäern die grösste Sünde war, ist nicht Moses, sondern Ἰεσσαί d. i. יֵחַזַּי, ein babylonisch-jüdischer, neuhebräischer Männername, nach welchem ein סֵפֶר יֵחַזַּי, ein heiliges Buch J., und die „Jessäer“, d. i. Essäer selbst, benannt sind.

und jüdischer Art besonders auch in der Religion. — Abwärts gehend führt der Manichäismus nun zunächst auf die Vorgeschichte des Islâms, schon durch das Mittelglied der dem „Elkesaitismus" verwandten Richtung in Ostpalästina und Syrien, die als eine Vorstufe für viele Glaubensmeinungen wie Satzungen Muhammed's anerkannt ist und anzuerkennen bleibt. Directe Einwirkungen aus Babylonien verräth aber weiter schon der Name der Hanifen. Der Name bleibt für mich das (arabisirte) babylonisch-aramäische ḥanĕfê; so aber, als „Heiden" oder „Profane", bezeichneten ursprünglich die streng altgläubig gebliebenen Juden Babyloniens diejenigen Bewohner dieses Landes, welche bei der allmählig erfolgten Mischung des heidnisch-aramäischen Glaubens der einheimischen Babylonier und des altisraelitischen Glaubens der angesiedelten Juden zwar von letzteren den Monotheismus mit dem Gottesnamen Jahweh und den biblischen Namen wie Adam, Hebel, Seth angenommen, sonst aber der (aramäischen) Volksreligion zugethan geblieben waren, während die Juden ihrerseits heilige Personen (Götter) der babylonischen Volksreligion als Namen von Engeln (und Teufeln), meist auf -êl ausgehend, Gabrî-êl, Ûrî-êl etc. bei sich aufnehmen. Bei Mânî ist dieses letztere (babylonisch-aramäische) Element für unsere Kenntniss schwach, aber doch merklich (cf. der Engelname Eltawam التَّوَم im Fihrist) vertreten. Auf Babylonien weist doch sehr bestimmt z. B. der bekannte Màrût (Hàrût und M.) des Korans; ܡܳܪܽܘܬܳܐ Μαρούθας ist ja ein babylonischer Männername, den noch christliche Heilige und Märtyrer in den syrischen Märtyreracten führen; die Paradiesesquelle Salsabîl (und Kâfûr) in Sure 76, 18 und 5 hat offenbar einen aramäischen Namen und ist altbabylonische Vorstellung. Die Form der biblischen Legenden im Koran uud überhaupt im Islam hat mit der bei Mani (von den Protoplasten) wie bei den Christen z. B. in der „Schatzhöhle" (ed. Bezold 1887) und im „Buche der Biene" (ed. Budge 1886) und namentlich bei den Juden (im Midrasch) viel Verwandtes; das Unbiblische darin, oft mit dem vagen Namen „rabbinisch" belegt, ist aber das hinzugemischte heidnisch-aramäische und altbabylonische Element, zum Theil aus der Heroen- („Izdubar"-) Sage. Die Schîʿiten haben bekanntlich die

ächt altbabylonische Lehre von der fortlaufenden Prophetie (die Imâme mit dem Mahdî als letztem) weiter entwickelt, und so erinnern die Grundzüge der Lehre vieler Sekten im weiten Rahmen des Islâms direct an Mani, weil sie (nicht neuplatonische, nicht zoroastrische, parsische, sondern) altbabylonische Gedanken ausführen. Bei den „Ismaeliten", im Sufismus, in der „unitarischen" Mystik, in den Systemen der „Lauteren Brüder", in Schriften wie die „Theologie des Aristoteles" (ed. Dieterici) und die des Hermes Trismegist über die Läuterung der Seele (ed. Bardenhewer) sind lediglich ächt babylonische Lehren ausgeführt, und die Ausdrücke sind zum Theil direct die des Mani. Der nâṭiḳ der Ismaeliten, die Incarnation des Allverstandes, ist Marduk, der Sohn des allwissenden Ea! Endlich sei darauf hingewiesen, dass jenes Element noch viel deutlicher in diesen nur halbmuhammedanischen Lehrgebilden hervortritt, wie die Drûsen und die Jezîden sind. Letztere beide sind schon 1850 Uhlhorn am Ende seiner trefflichen Monographie über die Pseudoclementinen als dem Manichäismus verwandt erschienen. Auch sei anerkannt, dass Ernest Renan schon in den fünfziger Jahren die Bedeutung des chaldäischen Elementes für die Sectengeschichte geahnt und ausgesprochen hat, ohne natürlich in dieser Zeit vor aller Assyriologie das Einzelne zu wissen. —

In der riesigen Fülle dieses weitumfassenden Stoffes steht also die Religion des Mani als das Centrum und der Höhepunkt, der Zeit wie dem Grade, nach mitten inne. Damit war die Ausdehnung von selbst gegeben, welche ich im weiteren Verlaufe meinen Studien für den Manichäismus nach rückwärts wie vorwärts allmählich zu geben hatte und gegeben habe. Es hielte nicht schwer, ergäbe sich vielmehr sofort, über die in diesem Sinne gefassten „origines du manichéisme", so wie Renan für das Christenthum that, eine Reihe von Bänden zu füllen, in denen kaum etwas wirklich Episodenhaftes zu stehen hätte, wie in dem dickleibigen Quartbande des alten Beausobre (Hist. de Manichée). In der That ist es ein gutes Stück vergleichender Religionsgeschichte, was quellenmässig für den Manichäismus herbeizuziehen ist. Dieses Stück liegt aber auf einem ebenso hochwichtigen wie dunklen und vernachlässigten Felde, dem der

Mischreligionen. Unschätzbar ist oft der Gewinn für die einzelnen der mit einander vermischten Religionen, und aus dem Mischmasch der hier behandelten „obscuren Secten“ ist gar manches uralte Bestandstück älterer Religionen, wie besonders des Babylonismus, rein bewahrt herauszuschälen. —

Es liegt auf der Hand, dass der Abschluss solcher Arbeiten — wenn überhaupt! — erst nach Jahren erfolgen kann, auch wenn es dem Autor vergönnt ist, was mir nicht vergönnt war, ohne schwere Hindernisse, ohne Unterbrechungen, mit voller Kraft und Musse und ohne Zersplitterung durch andere Arbeiten seine Forschung zu betreiben. Bei der Fülle des Stoffes, der in die Geschichte des Judenthums, des Christenthums und des Islâms zugleich tief hineinführt, war ich auch oft in Gefahr, den Blick auf den Ausgangs- und Mittelpunkt, die Religion des Mani, zu verlieren. Endlich also halte ich inne und lege hiermit vor, was nunmehr der Ertrag meiner Arbeit speciell für das Verständniss der Manireligion geworden ist. —

Ich habe nun näher die Aufgabe zu präcisiren, welche ich mir für meine neuen Untersuchungen über den Manichäismus gestellt hatte. Meine Neubearbeitung knüpft natürlich an die Werke G. Flügel's (Mani etc. 1862. Ausgabe des Fihrist 2 Bde. 1871) an und will eben das thun, was Flügel noch zu thun übriggelassen hat. Hier war nun zunächst das Quellenmaterial zu revidiren und zu erweitern. Es waren also vor Allem die bereits bekannten Quellenschriften von Neuem und genauer kritisch zu prüfen; auch sind von mir einige bis 1871 unbekannte oder unbeachtete (arabische, syrische, persische) Berichte neu ans Licht gezogen werden. Indessen der Nachdruck auch für unser heutiges Quellenstudium bleibt doch auf den wichtigen Excerpten des Arabers anNadîm ruhen, welche durch Flügel bereits aus dem „Fihrist“ bekannt gemacht worden sind. — Die eigentliche Aufgabe meiner Forschung war aber die Erläuterung der vorhandenen Nachrichten über die Manireligion mit den Mitteln der vergleichenden Religionsgeschichte.

Ich finde also die wahre Grundlage dieser Mischreligion nicht im Parsismus, sondern in der alten chaldäisch-babylonischen Religion. Deshalb wäre wohl zu einer solchen vergleichenden Studie, um in den Gebilden dieses späten Nachwuchses die altbabylonischen Figuren und Mythen wiederzuerkennen, ein professioneller Assyriolog (der genügend Arabisch und Syrisch verstände!) der berufenste gewesen, nicht ein Arabist. Indessen das eigentliche Material, das hier erklärt werden soll, bleibt doch arabisch, aramäisch, persisch, und die Assyriologen pflegen sich um die arabische und syrische Literatur weniger zu kümmern. Fragliche Details aus der ja noch so oft problematischen Interpretation von Texten wie von den assyrischen oder gar akkadisch-sumerischen Götterhymnen durften und sollten nicht mit hereingezogen und verwerthet werden, und das Gesicherte in den Resultaten der Keilschriftforschung vom Unsicheren zu unterscheiden ist wohl auch einem Semitisten der älteren, vorassyriologischen Gattung, ausserhalb des Kreises der speciellen Assyriologen, möglich, wenn er, wie Verfasser, für Zwecke der semitischen Sprachvergleichung seit langem auch das Assyrische mit hereinzuziehen pflegt. Ebenso war es mir bei Vergleichung der persischen Nationalreligion (Bd. 2 cap. VII) möglich, direct die Awesta- und Pehlewitexte, nicht etwa blos deren Uebersetzungen, herbeizuziehen; das Alt- und Mittelpersische hat einst eine später wieder aufgefrischte Lieblingsbeschäftigung von mir gebildet.

Was aber den manichäischen Stoff selbst betrifft, so bleiben die späteren occidentalischen Formen der manichäischen Lehre, wie schon der abendländische Manichäismus zur Zeit des Augustin, dann die Bogomilen und die „neumanichäischen" Ketzer, die Katharer, ausser Betracht. Ueberhaupt war es nicht zu meiner Aufgabe gehörig, eine Darstellung von der allmählichen Umgestaltung des ursprünglichen babylonischen Manichäismus in den verschiedenen Ländern des Westens zu geben; dies zu thun, kann und muss der Orientalist den Theologen (Kirchenhistorikern) überlassen. Ueberhaupt wollte ich nicht, wie zu einer erschöpfenden Monographie, Stoff umfassend anhäufen, sondern ich wollte die Grundlehren in vergleichender Weise erklären. Ich beschränke mich daher wesentlich auf den Urmanichäismus, wie er von Mani und seinen ältesten Aposteln

gelehrt worden ist, also auf das, was man beim Christenthum „Urchristenthum“ und „altkatholische Kirche“ nennt, und suche deshalb zu Eingang des zweiten Bandes den urmanichäischen Lehrcomplex vollständig zu reconstruiren. Mit dem Ur-Manithum aber beschäftigt mich als Orientalisten dann weiter von der Fortentwicklung dieser Religion nur diejenige im Oriente, also Lehren und Schicksale der sogenannten Zandiken, wie die Manichäer in der Chalifenzeit heissen. So wird auch nach der einfach religionshistorischen Seite, abgesehen von der vergleichenden Zerlegung in die Factoren, meine Arbeit eine Ergänzung der älteren theologischen, die ja bei Mangel anderen Materials fast nur die stark christianisirte Gestalt in den Schriften Augustin's behandeln. — Die armenischen Paulicianer dagegen werden mich vielleicht noch einmal eingehender beschäftigen.

Der erste Band des Mani ist vorwiegend philologisch und enthält sprachlich-literarhistorische Voruntersuchungen besonders über die Quellen, der zweite ist comparativ-religionsgeschichtlich und gibt die zusammenhängende religionsgeschichtliche Analyse des altmanichäischen Systems. Die Untersuchungen des Bd. I beziehen sich zunächst auf das eigenthümliche Schriftwerk, welches weiland die eigentliche und einzige Quelle der christlichen Theologen über den Ursprung des Manichäismus war, die sogenannten Acta Archelai; ich hoffe, hier definitiv bewiesen zu haben, dass das Syrische wirklich die Originalsprache der „Acta“ ist. — Vorher geht aber erst, das Buch eröffnend, ein Abschnitt, welcher eigentlich schon in die Geschichte der Manireligion und in die Erklärung der Dogmen, also in den Stoff von Bd. II hineinführt, die umfassende Untersuchung der Sage von „Scythianus“ und „Terebinthus“. Diese Sage, sonst bekanntlich in den Lehrbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte auf Grund der „Acta Archelai“ und des Epiphanius ganz ernsthaft als „Vorgeschichte des Manichäismus“ nacherzählt, musste so eingehend und gerade a limine behandelt werden, damit diese wissenschaftlichen Spukgestalten, die Erzeugnisse pfäffischer Unwissenheit und Verworrenheit, endlich definitiv verduften, und dem Leser das Recht des Verfassers erhelle, jene bei der wirklichen Genesis der Manilehre in Bd. II einfach zu ignoriren. —

Dieses Stück (I S. 21—86) ist die Umarbeitung von 2 Partieen eines schon vor Jahren (1877 und 1881) veranstalteten, aber unter unglücklichen Verhältnissen des Verfassers leider nicht zum Abschlusse gekommenen, und als Torso liegen gebliebenen ersten Druckes. Vielleicht ist Manches jetzt veraltet, und sodann trägt wohl dieser Theil in mancherlei Unebenheiten noch Spuren der Zusammenarbeitung an sich. Im dritten Abschnitte habe ich versucht, die zerstreuten Nachrichten über die altmanichäische Originalliteratur zu sammeln und zu erläutern. Vollständigkeit beanspruche ich nicht, wenn ich auch nichts Wesentliches vergessen zu haben hoffe; ein fortgesetztes Weitersuchen, besonders in der arab., syr. und armenischen Literatur, wird wohl noch allmählich Einzelnes aus abgelegenen Stellen zu Tage fördern. — Noch weniger erschöpfend als hier, sondern lediglich als Auswahl will natürlich die im vierten Abschnitte veranstaltete Vorführung der aussermanichäischen, orientalischen Berichterstatter über die Manichäer betrachtet sein; zu den hier gegebenen Texten lassen sich unter der Hand gewiss noch eine Anzahl weiterer aufspüren, da die islamischen Schriftsteller aller Epochen im Allgemeinen für Mani und seine Gläubigen, die „Zandiken“, durchweg ein reges Interesse bekunden. —

Der zweite Band bringt dann nach einer orientirenden Einleitung zunächst:

I. Eine reconstruirende Darstellung des Systems der ursprünglichen Manireligion. Hierauf folgt:

II. Die Religion des Mani und der Mithrasdienst.

III. Eine übersichtliche Skizzirung der politischen und religiösen Zustände zur Zeit des Mani im vorderen Oriente im Allgemeinen. Alsdann wird die wiedererkannte Grundlage der Manilehre vorgeführt:

IV. Die alte Religion Babyloniens in ihren Entwicklungsstufen. — Es folgt:

V. Die heidnischaramäisch-jüdische Mischreligion in Babylonien (das Sabierthum), und nunmehr die durchgeführte Vergleichung:

VI. Genetischer Zusammenhang des Manithums mit der babylonischen Religion aller Stufen. Hieran schliesst

sich, um das wirkliche Verhältniss der Lehre Mani's zum Parsismus festzustellen und die Verwandtschaft auf das richtige Mass zurückzuführen, das Capitel

VII. Die altpersische Nationalreligion zur Zeit des Mani und dessen Verhältniss zu derselben. Gleicherweise, zur Auseinandersetzung mit den beiden anderen grossen Religionen der Zeit:

VIII. Das altkatholische Christenthum und Mani. Die christliche Gnosis und Mani.

IX. Das Manithum und die Religion des Buddha.

Den Schluss bilden Skizzen aus der späteren Geschichte dieser Religion im Oriente, sowie über ihre Zusammenhänge mit jüngeren und ihre Nachwirkung in späteren Bildungen:

X. Zur Geschichte der Manireligion. Rückblick und Ausblick.

Für diejenigen Gelehrten, welche sich für den ganzen Stoff näher interessiren, bemerke ich zur Uebersicht, dass dieser hier herauskommenden grösseren Arbeit des Vf. über Mani bereits folgende kleinere Schriften von mir vorbereitend vorausgegangen sind:

1876 Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems. 37 Ss. 8vo. Meine erste Schrift über das Thema. Marburger Licentiaten-Dissertation. Behandelt allein die sagenhafte Vorgeschichte, besonders die Scythianusfrage. Im Einzelnen jetzt Manches veraltet.

[Die directe Fortsetzung dieser Schrift als des ersten Stückes, denselben Titel „Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems“ führend, bildet der unterbrochene Druck, der XXIX und 139 Ss. 8vo. umfasste (Leipzig 1877—1881), aber nicht ausgegeben worden ist. Enthält die vollständige Untersuchung über die Scythianus-Terebinthussage (I und III) und eine Abhandlung über „Mani's Lehre nach Efräm dem Syrer“ (II), letztere hier in Bd. I unverändert (S. 262—302), erstere mehrfach verändert (S. 21—86) enthalten. —]

1878 eine kurze Skizze über Ursprung und Verwandtschaftsverhältnisse des Manichäismus in F. Justi's Geschichte des alten Persiens (Berlin 1879; Allg. Geschichte in Einzeldarstellungen herausgegeben von W. Oncken Bd. 4) S. 185 und 186.

1880 ein Vortrag über den religionsgeschichtlichen Zusammenhang des Manithums besonders mit der Mandäerlehre, von der Lösung des „Terebinthus“-Räthsels ausgehend, in der orientalischen Section der XXXV. Versammlung deutscher Philologen zu Stettin. Siehe die Berichte über die Verhandlungen dieser Versammlung.

Eine ausführliche Zusammenfassung aller meiner bis dahin gewonnenen Resultate über die Manifrage und Verwandtes bildeten meine beiden Abhandlungen in der Realencyclopädie für protestantische Theologie, herausgegeben von Herzog und Hauck, 2. Aufl., Bd. IX 1881, und zwar die Artikel

Mandäer l. c. S. 205—222 und besonders Mani und die Manichäer S. 223—259. Diese letztere Arbeit, welche ich besser auch als Sonderabdruck hätte erscheinen lassen sollen, hat sich trotz ihrem Verborgensein in dem bändereichen Sammelwerke und der gebotenen thesenartigen Kürze in den Einzelaufstellungen, des Beifalls der Fachgenossen, die sie kennen lernten, zu erfreuen gehabt. Ihre Ergebnisse im Einzelnen, so gerade in der von mir zuerst gewagten und dort im Detail vollzogenen Zurückführung der gnostisch-manichäischen Gedanken auf die altbabylonische Religion, sind schon in massgebende Lehrbücher der christlichen Dogmengeschichte wie das von Harnack (l. c. S. 683 ff.) und der allgemeinen Religionsgeschichte wie das von Chantepie de la Saussaye (p. 455) übergegangen, und darf also die hier endlich erfolgende Ausführung der Thesen zu ihrer nachträglichen Legitimirung ebenso mit Vertrauen an die Oeffentlichkeit treten wie mit Schmerz über die lange vorgehaltene Unmöglichkeit, es früher zu thun.

1882 Artikel „Mandaeans“ in der Encyclopaedia Britannica Bd. XV S. 218 ff. Eine mehrfach verbesserte Neubearbeitung des gleichnamigen Artikels in etc. Herzog.

1882 die Abhandlung „Ueber Gnosis und altbabylonische Religion“ in den Verhandlungen des 5. internationalen Orientalisten-Congresses gehalten zu Berlin, Th. 2, 1. Hälfte nr. XII S. 288—305. Berlin 1882; auch als Separatabdruck ausgegeben. Verallgemeinerte Ausdehnung der These von der Abkunft der manichäischen Dogmen aus Altbabylonien auf die ganze Gnosis. —

In dieser letzten Arbeit (S. 294) und schon im Artikel Mani bei Herzog (am Ende S. 259 cf. S. 226 Mitte) ist die ausführlichere Begründung der in den obigen Abhandlungen aufgestellten Sätze schon für 1882 versprochen worden und wird demnach mein „Mani“ in benutzenden Schriften hier und da schon als 1882 erschienen citirt. Die Ausführung erscheint also, zunächst als das vorliegende zweibändige Werk, erst jetzt, 7 Jahre später. Die Wiederaufnahme der Arbeit in Form der wirklichen Zusammenfassung des unter der Hand Gewonnenen wurde erst möglich im Herbste 1886; hiernach ist der 1881 abgebrochene Druck zu Ende des Jahres 1887 wieder von vorn neu angefangen und, während Bd. II im Manuscripte vollendet ward, allmählich fortgesetzt worden, bis zu seinem Abschlusse im Januar 1889. Das Buch wendet sich nun an diejenigen, qui de republica non desperaverunt. — Habent sua fata libelli.

Ein dritter Band, der bald nachfolgen kann, da er ja gelegentlich des „Mani“ mit durchgearbeitete Stoffe behandelt, wird sich zuerst quellenmässig mit der Religionsform der Mandäer, alsdann mit der Vorgeschichte — Essener, Elkesaiten, Ebioniten — und der ältesten Form des Islâms und speciell der Lehre des Korans beschäftigen. Späterhin werde ich wahrscheinlich auch auf gewisse Secten innerhalb des Islâms näher eingehen, welche nach meiner Meinung die Nachwirkung chaldäisch-babylonischer Elemente zeigen. —

Von direct einschlägiger neuester Literatur, also solcher über den Manichäismus, ist mir aus der Zeit nach 1881 nichts Beachtenswerthes bekannt geworden. Ich muss aber auch bekennen, dass ich mich jetzt zum Zwecke der Herausgabe dieses Werkes nicht ängstlich in der neuesten (d. h. der seit 1886 erschienenen) theologischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen Literatur nach eventuellen Novitäten über das weitere Gebiet der gnostischen Systeme umgesehen habe. Hier, speciell in der Kirchengeschichte, mich au fait zu halten, fand ich die Zeit nicht mehr, wollte vielmehr nur mein eigenes, sachlich längst vollendetes und für mich sonst immer mehr in die Klasse von πάρεργα καὶ παραλειπόμενα zurücktretendes Werk früherer Jahre endlich publiciren.

Auch bemerke ich, dass die neuesten Arbeiten zur orientalischen Geschichte, von Nöldeke (Zur persischen Geschichte

1887) und Gutschmid (Geschichte Irans seit Alexander d. Gr. 1888), sowie die zur semitischen Religionsgeschichte von Wellhausen (Reste arabischen Heidenthums 1887), Fr. Baethgen (Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888) und J. Goldziher (Muhammedanische Studien 1889) erst als das vorliegende Werk bereits im Drucke befindlich war erschienen sind und nur noch zu Nachträgen zu benutzen waren. —

Bei der Transscription der orientalischen Wörter in lateinische Schrift bin ich so verfahren, dass ich nur bei wirklich philologischen Erörterungen die conventionelle linguistische Transscription der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft streng durchgeführt habe. Im sonstigen Zusammenhange der Rede, auch in den Uebersetzungen, habe ich dagegen mit Rücksicht auf die eventuellen Leser auch ausserhalb des Kreises der Orientalisten, besonders Theologen und Historiker, meist eine mehr populäre und weniger genau fachmännische, jedoch gewiss nie undeutliche Umschreibung für ausreichend gehalten, bin mir hier aber wohl nicht recht consequent geblieben; doch würde ich mich trösten, wenn dies allein zu tadeln wäre. So liest man also (ohne Quantitätsbezeichnung) Mani neben Mânî, Bardaisan neben Bardaiṣân, Shapuragan neben Śâpûragân, Ṣâbier neben Sabier, Muġtasilah neben Mughtasilah. Bedauerlich ist mir aber, dass ich die correcte persische Aussprache Shahr*i*stânî (mit *i*, statt der gewöhnlichen arabisirten Form Shahr*a*stânî mit *a*) erst von S. 337 an consequent durchgeführt habe.

Die zur Anwendung gebrachten syrischen Lettern sind freilich etwas zierlich, machen sich aber sowohl in den grösseren Texten wie in den kleineren in die lateinische Schrift eingemischten Citaten dem Auge durchaus wohlgefällig aus.

Die Correctur ist von mir allein besorgt worden, woraus ich zu erklären und zu entschuldigen bitte, wenn diese oder jene kleinere Uncorrectheit unverbessert stehen geblieben sein sollte.

Am Ende des zweiten Bandes werden neben einer ausführlicheren Inhaltsangabe über beide Bände detaillirte Register über das ganze Werk Platz finden. —

Es ist mir eine angenehme Pflicht, hier am Schlusse den Herren Professoren Ahlwardt hier in Greifswald, Nöldeke in

Strassburg und Wellhausen in Marburg für gelegentliche belehrende Mittheilungen zu dieser Arbeit meinen besten Dank aussprechen zu können.

Auch habe ich den Bibliothekverwaltungen zu Marburg, Giessen und Göttingen, zu Greifswald und Berlin, sowie der Bibliothek der DMZ zu Halle a./S. für die reiche und stets bereite Erfüllung meiner Desiderien zu danken.

Ich stehe am Schlusse einer Arbeit, die mir, so oft ich mich immer wieder in sie vertiefen durfte, reichen Genuss bereitet hat. Sie ist noch sehr verbesserungsfähig, wollte ich aber mit dem Abschlusse noch weiter zurückhalten, so müsste ich endlich dem Syrer Efräm seine hier Bd. 1 S. 277 Ende citirten Worte nachsprechen, und die Arbeit könnte eine Sisyphus-Arbeit werden.

Wohl hoffe ich, durch meine hier vorgelegten Studien andere Forscher von der Wichtigkeit des lange vernachlässigten Stoffes der semitischen Mischreligionen überzeugen und dieselben zum Mitanfassen anregen zu können. Was indessen die Vortrefflichkeit meiner eigenen hier bereits mitgetheilten Resultate betrifft, so empfindet Niemand besser als ich, in wie hohem Grade Vieles, vielleicht Alles, der Vervollkommnung aus dem Zustande der Gewagtheit und Zweifelhaftigkeit heraus bedarf. Aber es zu wagen — war jedenfalls an der Zeit. —

Gustav Flügel, mein verdientester Vorarbeiter, veröffentlichte als sein erstes grösseres Werk vor jetzt gerade 60 Jahren (1829) Ṯaʿâlibî's Mu'nas alwahìd. Ich schliesse die Vorrede zu meiner ersten grösseren Arbeit, meinem Mânî, der auch mir lange ein „vertrauter Gefährte des Einsamen" gewesen ist, mit den Worten Flügel's an gleicher Stelle als meinem aufrichtigen Bekenntnisse:

فإنّ لا أدرى نصف العلم.

Greifswald in Pommern, Weihnachten 1888.

K. Kessler.

Inhalt

von Band 1.

Voruntersuchungen und Quellen.

Einleitung.

Seit dem grundlegenden Werke Gustav Flügel's: „Mânî, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus. Aus dem Fihrist des an-Nadîm. Leipzig 1862“ ist keine umfassende Bearbeitung des manichäischen Religionssystems erschienen[1]). Der hochverdiente Orientalist hatte sich mit seinem ausführlichen Commentare zu dem von ihm zuerst edirten und zuverlässig übersetzten Abschnitte des Fihrist über Mânî auch um die theologische Disciplin der Dogmengeschichte das Verdienst erworben, das seit Baur's klassischer Bearbeitung[2]) ziemlich vernachlässigte Studium des hochinteressanten Manichäismus von neuem angeregt, und durch Zuführung neuen unschätzbaren Materials neue überraschend klare und tiefgehende Erkenntnisse ermöglicht zu haben. Dabei verdient die ausgedehnte und sorgfältige Verwerthung so ziemlich aller bereits früher bekannten Quellen und aller namhaften älteren Bearbeitungen gerechte Bewunderung. Rechnet man dazu die aufsehen-

---

[1]) Zu den seit dem Jahre 1876 über den Manichäismus erschienenen zusammenfassenden Arbeiten gehören: A. Harnack's Artikel Manicheism in der Encyclopaedia Britannica Bd. XV, 1882, deutsch wiederholt mit Erweiterungen am Ende von Desselben Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, 1886 S. 681—694; und vorher (1881) mein längerer Aufsatz über Mani und die Manichäer in der zweiten Aufl. der Real-Encyclopädie für protestant. Theologie und Kirche von Herzog Bd. IX S. 223—259. Zu vergl. auch ebenda mein Artikel Mandäer S. 205—222.

[2]) F. Chr. Baur, Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tübingen 1831.

erregende Neuheit der Angaben der arabischen Quelle, die über das ganze System mit sammt den Lebensumständen des Stifters und den Schicksalen der Religionspartei[1]), sei es auch vielfach nur in der Kürze eines Excerptes, helles Licht verbreitet, so wird man es begreiflich finden, dass, wie einst Baur's so nunmehr Flügel's Buch als ausschliesslicher Gewährsmann betreffs des Manichäismus geschätzt und benutzt wurde[2]).

Dennoch ist auch nach Flügel noch manches zu thun. Er selbst betont in der einleitenden Vorerinnerung S. 33 (Mitte d. S.), dass die Notizen des Fihrist unfehlbar „wieder eine ganze Reihe neuer Fragen auftauchen lassen und zu umfassenden Untersuchungen Veranlassung geben könnten, ähnlich denen, wie sie Chwolsohn in seinen Ssabiern[3]) verfolgte". Hat nun auch Flügel in sehr vielen Fällen nicht blos Stoff zur Verarbeitung aus der reichen Fülle seines orientalischen, culturgeschichtlichen und theologischen Wissens aufgehäuft, sondern schon factisch die betreffende Frage gelöst, so hat doch schon ein kundiger theologischer Recensent des Flügel'schen Werkes im Literarischen Centralblatt 1862 nr. 28 S. 571—74 die Aufgaben, welche der wissenschaftlichen Forschung nach und durch Flügel erwachsen sind, in treffendster Weise dahin formulirt, dass „ausser einer noch eindringenderen Quellenkritik, die sich insbesondere auch auf Sichtung der verschiedenen Bestandtheile der

---

[1]) Ueber die innere Geschichte der manichäischen Kirche im Orient wusste man vor Bekanntwerden des Fihrist nichts. Flügel S. 317/18.

[2]) Beispielsweise die manichäische Christologie ist auf Grund der Angaben des Fihrist ganz anders als bisher üblich darzustellen. Fl. Anm. 168 Ende.

[3]) Der vollständige Titel dieses unerschöpflichen Schatzes vorderasiatischer Religions- und Culturgeschichte, eines Werkes, das ich, was Reichthum des Inhalts und bahnbrechende Ergebnisse betrifft, mit Lobeck's Aglaophamus vergleichen möchte, lautet: Die Ssabier und der Ssabismus. Von Dr. D. Chwolsohn, Professor an der Kaiserlichen Universität zu St. Petersburg. Bd. I (Geschichte), II (Quellen). St. Petersburg 1856. — Die in diesem Werke der Entstehungsgeschichte des Manichäismus gewidmeten Seiten (I, 123—135) haben mich zuerst für die Genesis des Manichaismus interessirt, und ich habe sie als Führer bewährt gefunden, ohne natürlich die vielen bedenklichen Combinationen und auch Unrichtigkeiten zu befolgen, die mit unterlaufen.

neuen Urkunde zu erstrecken hätte, einmal die schärfere Unterscheidung der zeitlich und räumlich verschiedenen Formationen der manichäischen Lehre, ausserdem aber eine Untersuchung der Bestandtheile angestellt würde, aus denen Mânî selbst seine Lehre zusammengesetzt hat"[1]). In diese drei Gesichtspunkte, denen ich als vierten noch die einheitliche Zusammenfassung der gewonnenen Resultate zu einer neuen Gesammtdarstellung[2]) beifügen möchte, dürfte sich in der That das Programm für die weiterhin dem Manichäismus zuzuwendende Thätigkeit gliedern. Die Quellenschriften zunächst, unter denen zwar die arabischen Berichte im Fihrist und bei Śahrastânî die zuverlässigsten sind, aber doch daneben die sogenannten Acta Archelai[3]) und Epiphanius, von den kleineren Streitschriften abgesehen, ihren Werth als alte und interessirte Zeugen behalten müssen, sind einer Sonderung ihrer Bestandtheile nach der Methode zu unterwerfen, wie sie Lipsius in seinem wichtigen Buche: „Zur Quellenkritik des Epiphanios. Wien 1865"[4]) und nach ihm später Adolf Harnack geübt haben. Diese zu einer wahrhaft historischen Darstellung nothwendig vorauszusetzende Arbeit ist noch nicht einmal für den Epiphanius-Abschnitt (haeres. LXVI) gethan; Lipsius ist nur bis zu den Noëtianern (haer. LVII) gekommen; und dass diese

---

[1]) Vergl. auch für die richtige Stellung der Aufgabe, wie der Manichäismus in ächt historischer Weise untersucht werden muss, die Recension des Baur'schen Buches über Mânî von D. v. Cölln in der Hall. Allgem. Literatur-Zeitung für 1832 nr. 54 ff.

[2]) Wie sie in dem Flügel'schen Werke noch keineswegs vorliegt, zum wenigsten nicht in der Form übersichtlicher Zusammenstellung, die aber von Fl. gar nicht zu erwarten war, da er nur einen Commentar zu seinem Texte geben wollte. S. 142 vor Ende.

[3]) Die zwar gewiss nach ihrem geschichtlichen Rahmen aber keineswegs nach ihrem sachlichen dogmengeschichtlichen Gehalte unächt und werthlos sind und die Fihristangaben vielfach ergänzen, so dass erst aus einer Combination beider die Wahrheit erkannt wird. Siehe z. B. Oblasinski's gleich zu nennende fleissige Schrift S. 10 Anm. 15, über den Zustand der Seele nach dem Tode.

[4]) Später, durch Harnack's Kritik veranlasst, erschien von Lipsius das Buch: „Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, neu untersucht. Leipzig 1875."

Untersuchung auch für den Bericht des gelehrten an-Nadîm [1]) von Nöthen ist, leuchtet schon aus der am Tage liegenden Verschiedenheit der von diesem Polyhistor benutzten Primärquellen nach Zeit und Eigenart der Autoren hervor, eine Thatsache, die bei aller anerkannten Treue der muhammadanischen Geschichtsschreiber im Quellenstudium und aller Objectivität der Berichterstattung, ja gerade wegen dieser, eine Constatirung des eigentlichen Bestands erheischenden, Vorsicht nöthig macht. Dazu kommen die verschiedenen Gestalten, welche die uns beschäftigende Lehre nach Zeitepochen und Ländern annahm, und die so entstehende Disharmonie der Relationen, deren jede eben nur — wenn sie nicht wie die Acta interpolirt ist — Einen Zeitabschnitt repräsentirt. Der westliche, afrikanische Manichäismus hat auf seinem Wege nach Westen aus der griechischen Welt vieles aufgenommen, was Mânî selbst nicht gelehrt hat, und deshalb muss Manches in der reichen Notizenfülle, die uns Augustin's [2]) Bestreitungsfeier aufbewahrt hat, mit dem, was die Araber über den östlichen, asiatischen Zweig der manichäischen Kirche sagen, disharmoniren. So stimmt noch weniger der im 13. Jahrhundert unserer Zeitrechnung schreibende christliche Metropolit Abulfaraǵ (es ist Gregorius Barhebraeus) in seiner zusammenhängenden Charakterskizze des Manichäismus (Histoir. dynast. ed. Pocock. S. 130—131) mit seinem gleichsprachigen Vorarbeiter an-Nadîm überein, aber gerade diese Unabhängigkeit a priori, sowie die Prüfung seiner Angaben im Einzelnen a posteriori muss uns veranlassen, dem christlichen Chronisten auch in der manichäischen Frage eine ehrenvollere Stelle anzuweisen als Flügel, der ihn für „gänzlich unzuverlässig“ hält, und nach ihm Oblasinski thut. Wenn freilich Abulfaraǵ den Mânî vor seinem Auftreten als Häretiker christ-

---

[1]) Dessen Fihrist, eine Literatur- und Culturgeschichts-Encyclopaedie, als Excerptenbibliothek und unschätzbarer Ersatz verlorener Werke mit Photius βιβλιοθήκη zu vergleichen ist.

[2]) Aufzählung der augustinischen Streitschriften in jeder der ausführlichen Bearbeitungen, zum Beispiele Baur S. 7, v. Wegnern S. 11. 12; auch Alex. Geyler S. 5; es ist also unnöthig, oft Gesagtes hier zu wiederholen.

lichen Presbyter in Ahwàz [1]) gewesen sein lässt, so ist das jedenfalls nichts weiter als sozusagen eine sehr concrete Personificirung von Mânî's Berührungen mit dem Christenthum, durch die der Eklektiker, der das christliche Lehrsystem möglichst für sich auszubeuten für nöthig fand, geradezu zum christlichen Lehrer gestempelt wurde. Indess — damit beging der alte Metropolit keinen grösseren Fehler, als die meisten Kirchenhistoriker bis auf die Neuzeit [2]), indem sie den Manichäismus für nichts als eine häretische Gestaltung des Christenthums halten. — Eine Untersuchung, welche die hiernach dringend sichtungsbedürftigen Manichäismusquellen seciren und dann wieder zusammensetzen müsste, würde denselben Gewinn für die Erkenntniss dieses Systems eintragen, den Heinrici [3]) der valentinianischen Gnosis gebracht hat.

Aber auch solange nach diesen beiden Richtungen hin die Forschung noch nicht abgeschlossen ist [4]), dürfte es möglich sein, die Untersuchung des dritten oben (S. 3) aufgestellten Problems zu unternehmen und nach der Genesis des Manichäismus zu fragen, nach „den Bestandtheilen, aus denen Mânî selbst seine Lehre zusammengesetzt hat". Dass der Manichäismus nicht aus dem Christenthum hervorgewachsen ist, wird wohl jeder zugestehen, der einmal das Tableau der manichäischen Lehre mit ihren mannichfaltigen mythologischen Bildern von kolossaler Grösse, Seltsamkeit und vielfach Furchtbarkeit von dem kundigen an-Nadîm sich hat entrollen lassen. Geradezu unheimlich wird dem zu Muthe, der hier das wohlbekannte

---

1) صَارَ قَسِيسًا بِالْأَهْوَازِ er wurde Presbyter in Ahwâz.

2) wie noch z. B. Schneckenburger in der Recension von Baur's manich. Lehrsystem, Stud. u. Krit. 1833.

3) Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Berlin 1871.

4) Sehr beachtenswerthe literargeschichtliche Untersuchungen über die Disputationsacten bietet die Schrift von Adalbert Oblasinski: Acta disputationis Archelai et Manetis. Ein Abschnitt aus einer Darstellung und Kritik der Quellen zur Geschichte des Manichäismus. Leipzig 1874. Schon im Jahre zuvor: Heinr. v. Zittwitz, Acta disputationis Archelai et Manetis, nach ihrem Umfange, ihren Quellen und ihrem Werthe untersucht. Zeitschr. f. d. histor. Theologie 1873. 4. Heft S. 467—528.

traute Christenthum, wenn auch mit häretisch entstellten Abweichungen, zu finden meint und nun alsbald nach seinem Eintritt sich von einer Welt schauerlich kolossaler Dimensionen und voll verkappter, ganz unkenntlicher Gestalten umgeben sieht, von einem Labyrinth, aus dem er nicht wieder heraus kann [1]). Und doch hört man da von Jesus, von einem Engel der von Gott gesandt wird um zu offenbaren, von Adam, der Eva, Kain, Abel, Seth; — vom Satan und seinen Engeln; es muss also doch ein gewisser Zusammenhang mit dem Christenthum, mit christlicher Lehre wenigstens, bestehen, aber, wenn, dann ganz gewiss nicht mit der apostolisch einfachen und reinen, sondern mit der „häretischen", welcher das Bedürfniss zu wissen höher stand als das glauben zu können und selig zu sein in Gott, also mit der häretischen Gnosis. So weit der Augenschein, den wir bis dahin allein reden liessen und den nach seiner Stichhaltigkeit zu untersuchen Aufgabe der dogmengeschichtlichen Forschung ist. Wir wollen uns dieser Aufgabe unterziehen, jedoch nicht sofort — warum? Weil es uns als ein Axiom festzustehen dünkt, dass wir aus einer Vergleichung des heidnischen Manichäismus mit der christlichen vorderasiatischen, der sog. syrischen Gnosis (uns werden speciell die sog. ophitischen Systeme [2]), vornehmlich deren späteste Frucht, die Lehre des

---

[1]) Ich möchte meinen, dass ein blosser unbefangener Blick auf das Lehrgebäude des Manichäismus, der doch ein Product desselben Himmels und desselben religionsphilosophischen Dranges ist, wie der Gnosticismus, einen veranlassen muss, Thomasius (D. Dogmengeschichte der alten Kirche. Erl. 1874 S. 72 Anm. 1) gegen Lipsius Recht zu geben, dass der Gnosticismus in den orientalischen Theogonien und Kosmogonien, nicht im Christenthum seine Wurzel habe und ein Product des an das Christenthum herantretenden philosophirenden Heidenthums sei, nicht, wie Lipsius (besonders S. 231a bei Ersch. u. Gruber I, 71) meint, des den heidnischen Stoff in christliche Form giessenden Christenthums.

Zur richtigen Erkenntniss des Wesens der Gnosis s. auch W. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch., 1875 II. I S. IV.

[2]) die γνωστικοὶ κατ' ἐξοχήν, Epiphan. haer. 26, cf. Philosoph. V, 6. Lipsius, Quellen d. Ketzergesch. neu untersucht S. 191. Desselben Gnosticismus S. 127 fgg. (des Separatabzugs aus Ersch. u. Gruber Sect. I Th. 71), Hilgenfeld's Zeitschr. 1863 S. 425. Quellenkritik des Epiphan. S. 103.

Buches Πίστις Σοφία, in Betracht kommen) nur — zuweilen auffallende — Uebereinstimmungen in der Entfaltung des Baumes zu Aesten und Zweigen, nicht in der Wurzel werden ans Licht treten sehen. Oder aber wir erkennen, dass eine Uebereinstimmung zwischen Manichäismus und Gnosis zwar annähernd, aber nicht evident vorliegt, dass also ersterer nicht — was ja zeitlich recht gut möglich war [1]) — aus letzterer geradezu entsprang, sondern mit ihr eine gemeinsame Wurzel hat, auf die hin der gegenwärtige Bestand über sich hinaus weist. — Schon a priori dürfte ferner der Satz feststehen, dass eine so lebenskräftige, energisch sich verbreitende, ältere Bildungen [2]) absorbirende und — die Katharer des Mittelalters hinzugerechnet — nahezu tausendjährige Religionsbildung, wie der Manichäismus ist, einerseits kein lose zusammengefügtes Conglomerat aus bestehenden, ziemlich *nude crude* in der vorliegenden Gestalt herübergenommenen Religionsbildungen sein darf, sondern Ein organischer, gesunder Leib, andererseits, dass die einheitliche Wurzel, aus der dieser Baum entspross, eine noch ziemlich unentwickelte, doch unter Hinzukommen belebender Elemente weithin entwicklungsfähige sein muss.

Diesen Gesichtspunkt darf man nicht verlieren, wenn man vom Manichäismus als von einer Mischreligion redet. Es wird mit seiner Ausbildung ebenso gegangen sein, wie mit der des Muhammadanismus. Auch dieser ist nicht als etwas schlechthin Neues in die Welt getreten, wie er denn auch den Anspruch erhob, die Wiederherstellung der urväterlichen „Religion Abraham's“ zu sein. Vielmehr bestand, dem Wahne vom vor Muhammed ausschliesslich herrschenden arabischen Polytheismus entgegen [3]), ein stark monotheistischer Zug in der arabischen Nation, der sogar durch die organisirten Religionsgesellschaften

---

[1]) Denn Bardesanes (um 225 nach Hilgenfeld) war „der letzte Gnostiker“.

[2]) wie den Marcionitismus, cf. Harnack in Hilgenfeld's Zeitschr. 1876 H. 1 S. 84 oben.

[3]) Götzen gab es genug, wie man aus Krehl's Abh. über die vorisl. Rel. (1863) sieht, aber für das Ganze gilt das Wort Sprenger's „Das Heidenthum der Araber bestand darin, dass sie dem Allah Genien an die Seite stellten, deren Schaich er war“. S. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed Bd. I S. 15.

der Hanîfe und der Rakûsier zur Parteisache gemacht ward[1]); und es bedurfte nur Eines energischen und selbstbewussten Charakters, um dem Glauben der kleinen geläuterten Genossenschaft[2]) unter Hinzunahme geeigneter Ingredienzien aus verwandten und geschätzten religiösen Anschauungskreisen — dem jüdischen und dem christlichen — zur Anerkennung als Universalreligion zu verhelfen[3]). Diese Ingredienzien aber, die Muhammed aus der zeitgenössischen Form des vulgären Judenthums und des damaligen orientalischen Christenthums zu seinem Hanifismus hinzubrachte, berechtigen uns noch keineswegs, den eigentlichen Muhammadanismus als direkt aus dem Judenthume und aus dem Christenthume entstanden zu denken, denn diese beiden lieferten wohl Beiträge, aber nicht den Grundstock, der in Arabien selbst gewachsen ist. Wir mussten diese Parallele etwas ausdehnen, weil sie uns eine ziemlich vollkommene zu sein scheint, und kehren jetzt zum Manichäismus zurück. —

In Anwendung unseres Kanons können wir die Zusammengehörigkeit des Manichäismus und des Parsismus nicht so eng annehmen, wie das wegen des beiderseitigen Dualismus gewöhn-

---

1) Sprenger l. c. S. 43.

2) „Muhammad selbst bekannte offen, dass er ein Hanif sei“ Spr. l. c. S. 47.

3) Es ist merkwürdig, dass gerade diese sozusagen vormuhammadanischen Muhammadaner nach Wesen und Wohnort mit den vormanichäischen Manichäern, den Elkesaiten, in engster Verwandtschaft stehen. Denn die Grundlage der Rakusierlehre ist „ein auf ebionischen Boden gepflanzter Monophysitismus“, die Hanife aber, die eigentlichen Vorläufer des Islam, sind „mehrfach modificirte Essäer“ Sprenger l. c. S. 43. Dann haben, ist unsere Voraussetzung über die Elkesaiten richtig, die Wiege des Manichäismus und des Muhammadanismus in nächster Nähe gestanden. — Hanîfe und Rakûsier sind nach meiner dermaligen Auffassung Bezeichnungen für die Bekenner der in Nord- und Mittelarabien eingebürgerten heidnischaramäisch-jüdischen Mischreligion Babyloniens, die nach dem pseudoepigraphen Titelträger der Religionsschriften („Rollen Abrahams“) der Glaube der „abrahamitischen Ṣâbier“ heisst, der ächten Ṣâbier nämlich (im Gegensatz zu den Pseudoṣâbiern in Harrân), einer weitverzweigten, auch in Ostpalästina, wie in Babylonien, herrschenden Richtung. Eingehender wird über diese Ṣâbier-Religion in Abschn. V des zweiten Bandes („die heidnischaramäisch-jüdische Mischreligion Babyloniens und Mani“) gehandelt. Auch die Namen H. und R. sind babylonisch-aramäischen Ursprungs, aber arabisirt.

lich geschieht[1]). Schon Reichlin-Melldegg[2]) hat in der Kürze (S. 47. 48) in einigen ganz richtigen Antithesen die Grundgegensätze der Religion des Zarathustra und des Mânî formulirt; auch Baur, bei aller Anerkennung, dass der Manichäismus „mit seiner tiefsten Wurzel in den Zoroastrismus zurückgehe" [3]) (Das manich. Religionssystem S. 416), sah es doch (*ibid.* gegen Ende der Seite) „als eine nicht unwichtige Aufgabe" seiner Untersuchung an, „die Differenz der manichäischen und zoroastrischen Lehre schärfer, als bisher geschehen ist, ins Auge zu fassen" [4]), und das hat er denn auch S. 416—433 seines Buches, soweit

---

[1]) Nöldeke GGA 1869 S. 486 oben: „hat man ja auch bei den Manichäern die Bedeutung der persischen Elemente übertrieben."

[2]) Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung. Frankfurt am Main 1825.

[3]) Dies müssen wir freilich von unserer Auffassung aus als zu viel gesagt, ja als unrichtig ansehen.

Auch der armenische Häresiolog Esnik in seiner Refutatio haereseon lib. IV. identificirt Parsenlehre und Manichäismus.

[4]) Der gründliche Kenner eranischer Religion und Sprache, Fr. Spiegel, hat in seiner Alterthumskunde Bd. II 195—232 zwar das Religionssystem des Mânî im Laufe der Betrachtung der eranischen Sekten abgehandelt, aber unter ausdrücklicher Betonung der Kluft zwischen den ähnlich gefärbten Systemen sowohl im Ganzen (S. 195 „verschweigen wollen wir gleich im Eingange nicht, dass trotzdem eine viel grössere Kluft zwischen dem Manichäismus und der Religion Zarathustras besteht als wir zwischen dieser und den bisher behandelten Sekten kennen gelernt haben. Man ist längst davon zurückgekommen, in dem Manichäismus eine christliche Sekte zu sehen, ebensowenig kann er für eine eranische gelten.") als im Einzelnen seiner durch die Vergleichung des Parsismus so dankenswerthen Ausführung. Spiegel wird gewiss am wenigsten unserem Versuche, den Manichäismus aus einer ächt semitischen Urform abzuleiten, von vorn herein abgeneigt sein, da er wiederholt in seinen Schriften auf den Einfluss Nachdruck gelegt hat, den der Semitismus (bes. die assyr.-babylonische Cultur) auf die Religion (z. B. die „unendliche Zeit", zrvâna akarana, der Parsen gleich dem „alten Bel" der Babylonier, Alterthumsk. II, 9) und selbst grammatische Syntax (Arische Studien I. Heft 1874 S. 45 ff.) der Perser ausübte. — Seitdem ist Fr. Spiegel im 3. Bande seiner Eranischen Alterthumskunde von 1878 mehrfach wieder auf die Manichäer zurückgekommen und hat, die babylonische Verwandtschaft freilich nicht weiter verfolgend, namentlich sehr wichtige Fingerzeige auf die Beziehungen Mani's zum Buddhismus gegeben.

es bei der damaligen Kenntniss der persischen Religionsurkunden möglich war, gründlich und überzeugend durchgeführt. Beide Systeme differiren in ihrer Betrachtung der Materie, die dem manichäischen durchaus und radical böse, dem persischen dagegen von Haus aus gut und nur vom Bösen durch gewaltsamen Einbruch inficirt worden ist; aus dieser Anschauungsverschiedenheit dürften sich alle weiteren erklären. Soviel nur vorläufig, wir kommen auf die genauere Untersuchung beider Systeme nach ihrer Verwandtschaft und ihrer Differenz in einem späteren Theile zurück. Kurz und treffend sind die Gegensätze beider Systeme auch von Colditz S. 30. 31 (s. S. XIX Anm. 3) ausgedrückt.

Baur kam nun bekanntlich, nachdem er im Manichäismus so vieles gefunden hatte, „was aus der zoroastrischen Religion nicht erklärt werden kann, ihr sogar entschieden entgegengesetzt ist“ auf den Buddhismus als „die Quelle (!?) einer von der zoroastrischen so bedeutend abweichenden Welt- und Lebensansicht“ S. 433. 34; und nach ihm hat Lassen in der Alterthumskunde Bd. II und neuestens Alexius Geyler (in einer Jenaer Dissertation [1])) die divergirenden Zuthaten des Mânî zum Zoroastrismus aus dem Buddhismus hergeleitet (Das System des Manichäismus und sein Verhältniss zum Buddhismus. Jena 1875 S. 52 ff.). Nicht zu leugnen ist die grosse Aehnlichkeit der beiderseitigen Sittenlehre, wie Baur S. 445—51 (Geyler S. 60—62) ausführt, aber ich möchte sehr bezweifeln, ob der asketische Grundzug, den der Manichäismus mit dem Buddhismus Indiens gemein hat, nicht vielmehr eine gemeinsame Familienähnlichkeit aller orientalischen Religionssysteme, selbst im Muhammadanismus unverkennbar, ist, den jeder Reformator, weil diesen Zug die sittliche Anschauung der reflektirenden Volksgenossen hochhielt, zu einer herrschenden Stellung aufnehmen musste; und sodann ist zu bedenken, ob man, wenn man nach äusseren Zeugnissen für die Berührung des sich bildenden, des werdenden Manichäismus mit anderen Religionsgebieten, mit anderen Worten für Einflüsse auf die Ge-

---

[1]) Im Ganzen freilich geringen Werthes; cf. die Urtheile von Weizsäcker Theol. Literaturzeitung 1876 nr. 5 und von A. Harnack in Brieger's Zeitschrift f. Kirchengeschichte I, 1 S. 128/29.

nesis der manich. Lehre sucht, wie man das Recht hat und wie Baur l. c. S. 451 ff. thut, nicht vielmehr, statt sich von den auch vom Fihrist[1]) bezeugten Bekehrungsreisen Mânî's nach dem Osten von Babylonien und Iran weisen zu lassen, besser thut, die doch gewiss nicht ganz ersonnene Vorgeschichte anzusehen und auszudeuten und in ihr einen Fingerzeig für gestaltende Einflüsse aus dem Westen zu sehen. Denn die historisch verbürgten Reisen Mânî's nach Indien waren doch Bekehrungsreisen und keine Studienreisen[2]). Mânî wollte durch sie seiner bereits gemachten Lehre den im persischen Vaterlande bis dahin nicht zu gewinnenden Boden verschaffen, nicht aber erst, wie Pythagoras und Plato in Aegypten, so hier indisch-chinesische Weisheit zur eigenen Religionsschöpfung kennen lernen. Wenn aber die Berührung Mânî's mit Indien bereits der Geschichte der manichäischen Lehre als solcher angehört, so darf man von dieser Berührung keinen Gebrauch zur Erklärung der Vor-, der Entstehungsgeschichte machen, wie Baur thut, sondern muss eben mit der überlieferten Vorgeschichte, die ja auch im Eingange des Fihristberichtes andeutungsweise vertreten ist, zu machen suchen, was sich machen lässt. Denn Mânî ist nun doch einmal, woran nach an-Nadîm's Zeugnissablegung zu zweifeln Thorheit wäre, eine historische Person, kein Simon Magus der judenchristlichen Sage, an dem man Geschichte und Vorgeschichte *pêle-mêle* nach Baur'scher Manier als „Symbolik und Mythologie" durcheinandermengen und zu einer gutscheinenden Ordnung wieder auseinanderwürfeln könnte (das manich.

---

[1]) Flügel S. 85 Ende: „Auch hatte Mânî bereits die Inder, Chinesen und die Bewohner von Churâsân zur Annahme seiner Lehre aufgefordert und in jedem Bezirk einen seiner Schüler zurückgelassen".

[2]) Doch ist Folgendes mitzubeachten. Mani hat bei seiner Anwesenheit im Bereiche des Buddhismus, nämlich in Ostiran und in Indien, meines Erachtens ohne Zweifel, wenn auch hauptsächlich missionirt, so doch zugleich von der organisirten buddhistischen Gemeinschaft für die äussere Gestaltung seiner späteren Gemeinde Entlehnungen vorgenommen, jene als Muster benutzend, wie in Abschn. X des zweiten Bandes dieses Werkes („Mani und die Religion des Buddha") begründet wird. Aber der Grundcharakter beider Religionen ist grundverschieden schon ihrer Tendenz nach; die Tendenz der Buddhalehre ist eine ethische, die der Manilehre eine intellectualistische.

Syst. S. 467 ff. besonders S. 475—481 betr. der Helena). Die Vorgeschichte [1]) des Manichäismus aber weist uns mit ihrem Aegypten und Judäa bereisenden „Scythian“ und „Terebinthus“ entschieden nach Westen, und hier, meine ich, fände sich wohl ein Gebiet und eine Religionsrichtung weit ausgebreiteter Art und — vielleicht — sogar Persönlichkeiten, die, besser bezeugt als „Scythianus“ und „Terebinthus“, und von stetigeren Documenten in ihrer Existenz beglaubigt als von Büchertiteln und Sagen von Zaubereien, nach Mânî's Vaterlande und der Geburtsstätte seiner Schöpfung einen wohlerkennbaren, directen Brückenpfad hinüberführen [2]). Dort wird auch, hoffe ich, die asketische Ethik des Manichäismus ihre Erklärung finden und dazu — der eigenthümliche Materialismus des manichäischen Systems, der zum Buddhismus einen Gegensatz bildet, wie er nicht schärfer gedacht werden kann. Wie kann Baur bei Besprechung dieses, für die leibliche Verwandtschaft beider Systeme doch wohl principiellen, Angelpunktes S. 436 bloss meinen: „der Gegensatz zwischen dem Geist und der Materie ist zwar in der buddhistischen Lehre nicht so streng gedacht wie in der manichäischen“, wo doch wahrlich nichts gröber Materielles und Sinnliches gedacht werden kann als die manichäische

---

[1]) Auch Baur benutzt sie, aber um die Identität von „Terebinthus“ und Buddha nachzuweisen und damit (S. 466) einen Zusammenhang des Manichäismus mit dem Buddhaismus, eine Abkunft (!) des ersteren aus dem letzteren als Thatsache der Ueberlieferung unverkennbar ausgesprochen“ zu finden — um, meine ich, eine Unrichtigkeit der Geschichte mit einer Unmöglichkeit der Sprache (בוּטְמָא d. i. τερέβινθος, = Buddha S. 464 Anm. 37) zu erklären.

[2]) Es ist dies eine Hinweisung auf die weitverbreitete Religion der ächten Sâbier in Babylonien, die nach meinen jetzigen Ergebnissen auch namentlich in den Elkesaiten im Osten Palästinas Zweigformen hat. Bei den „Persönlichkeiten“ denke ich an Elkesai; dies ist nach meiner jetzigen Erkenntniss der aramäisch-babylonische Eigenname אֱלְחַזָי, „Gott ist sehend“, der titelgebende Träger des in den Philosophumena (IX) excerpirten סֵפֶר אֱלְחַזָי. Näheres in Abschn. V des zweiten Theiles, wo auch gesagt wird, dass ich für eine historische Person im Sinne einer chronologischen Fixirbarkeit ihn nicht halten kann, sondern ס' אלח' mit einem pseudepigraphen „Buch des Seth, Adam, Abraham“ gleichsetze.

Hyle, aber nichts Feineres, Geistigeres als bei den Buddhisten „die unendlich fein und unsichtbar gedachte“ Materie! Der compact-dicken manichäischen Finsterniss entspricht im Buddhismus der leere Raum, das Nichts, die feinen Partikeln des Raumes, aus denen die Welt durch die Mâyâ (Täuschung) sich bildet! Dazu, um schon hier vorläufig noch ein Weiteres hervorzuheben: im Buddhismus ist das Herabfallen eines göttlichen Lichtstrahls in die Materie von schöpferischer Wirkung, aber dieser Act ist hier auf Gottes Seite ein durchaus freiwilliger, im Manichäismus ein nur zu unfreiwilliger; und Ein Strahl, der herabfällt, ist noch keine gewaltsam mit der schwere Hyle zusammengeknetete Lichtmasse, zu deren Befreiung die Dauer des Weltverlaufes nöthig ist! Dass „die der indischen Religionslehre zu Grunde liegende Weltansicht durch den vorherrschenden Gegensatz des Geistes und der Materie durchaus bedingt ist“, das ist doch etwas im ganzen Verlaufe der Zeit, wo im Morgenlande wie im Abendlande philosophirt worden ist[1]), so häufig aufgestelltes Philosophem, dass dieses allgemeine Substrat noch nicht das Recht geben kann, den Manichäismus aus der Buddhareligion zu erklären, „so verschieden auch ihre Formen sind“ (Baur l. c. S. 434 Ende, 435 Anf.). Genug — dass der Buddhismus in gewissen Aeusserlichkeiten den Mânî beeinflusst haben mag, soll nicht in Abrede gestellt werden, aber ein genetischer Zusammenhang besteht nicht und Baur hat entschieden Unrecht, wenn er im Manichäismus „nach der ganzen inneren (?) Gestaltung des Systems einen Versuch“ sieht, „den Zoroastrismus mit dem Buddhismus zu verschmelzen, oder nach Mânî's Sinne, jenen durch diesen zu reformiren“[2]). Sollen wir mit einem Citate, das uns annehmbar scheint, diese ablehnende Erörterung be-

---

[1]) bis auf Schopenhauer und Ed. v. Hartmann herab.

[2]) Noch weiter ging bald nach Baur Fr. Ed. Colditz (die Entstehung des manich. Religionssystems historisch-kritisch untersucht. Leipzig 1837), der S. 21 „den Beweis zu führen“ beginnt, „dass die indischen Religionsideen die wesentliche Basis des Systems bilden“ und dass ausserdem nur „zoroastrische, jüdische und christliche Elemente“ in ihm sich vorfinden. Sonst vergleicht man von indischen Religionsgestaltungen als dem Mchmus. ähnlichste gewöhnlich die Meinungen der Jâina-Sekte. So schon Baur, auch Colditz (S. 22 Anm. 2).

schliessen, so sei es eines aus Spiegel, dessen allgemeine Ansicht über die religionsgeschichtliche Art des Manichäismus wir völlig adoptiren, wenn er sie mit folgenden Worten (Alterthkde. II S. 195) darlegt: (Der Manichäismus) ist der Versuch, eine Weltreligion auf ziemlich breiter Grundlage zu errichten, welche ausser den Eraniern noch die Bewohner Mesopotamiens im Westen und weiter, im Osten aber die indischen Buddhisten umfassen sollte" — nur fragt es sich, welches der eigentliche Keim war, aus dem die lebenskräftige Pflanze entstand, die selbst die Einpfropfung nicht homogener Setzlinge mancherlei Art zur allgemeinen Förderung ihres Wachsthums vertragen konnte. Diesen Kern herauszuschälen bleibt eine missliche Sache, eine Aufgabe der rein inneren Kritik. Wir wagen es deshalb, sie aufzunehmen, weil wir unseres Erachtens nicht mehr, wie z. B. zu Reichlin-Melldegg's (1825) und Colditz' (1837)[1]) Zeiten der Fall war, ganz auf die Combination des proprium ingenium angewiesen, sondern durch die Fortschritte der Religionswissenschaft mit äusseren Urkunden und sichergestellten Thatsachen zur Vergleichung ausgestattet sind[2]), die uns als concrete, vor zu weiter Abirrung schützende Führer dienen können.

Wenn wir also in Verfolgung unseres Zweckes zunächst auf

Die Vorgeschichte des Manichäismus und die Jugendgeschichte des Mânî

näher eingehen, so darf es gewiss als überflüssig unterlassen werden, die Erzählung der griechischen Quellen über die angeblichen Vorläufer des Mânî, „Scythianus" und „Terebinthus", etwa in der ausführlichen Gestalt der Acta cc. LI—LIII[3]) hier zu wiederholen. Sie ist allbekannt, bei Baur (l. c. S. 549 ff.), Beausobre (S. 10—16), Spiegel (Eran. Alterthumskunde II S. 197—200 nach Epiphanius), Colditz (S. 47 ff.) zu lesen, auch

---

[1]) die beide über die „Entstehung" des manichäischen Systems schrieben.

[2]) ich meine die Erforschung des mandäischen Idioms durch Nöldeke (Grammatik 1875) und die religionsgeschichtlichen Ergebnisse der assyr.-babyl. Keilschriftforschung.

[3]) Ich citire die Acta disputationis stets nach der Ausgabe in den Reliquiae sacrae von Routh, ed. alt. t. V (Oxon. 1848) S. 3—206.

von Zittwitz S. 519 l. c. nacherzählt. Dieses Sagengewebe wird die Untersuchung zwar zerreissen, aber in ihrem Resultate die einzelnen Elemente, für sich betrachtet, als sehr beachtenswerthe Fingerzeige auf Fakta wenn auch geringerer Art anerkennen. Dieses Ergebniss werde, statt an den Schluss gesetzt, vorausgestellt, damit so von vorn herein einige Aufmerksamkeit auf die Erörterung über einen Bericht gelenkt werde, den man jetzt allgemein als platterdings unächt und werthlos verächtlich bei Seite zu werfen scheint, da der Fihrist ihn nicht habe, dafür ganz glaubwürdige, offenbar historische, weil nüchterne, nicht oder nur wenig übernatürlich angeräucherte Daten gebe. Wir glauben erweisen zu können, dass nur durch eine Combination des Fihristberichtes über die Herkunft und Jugend des Mânî (in der Flügel'schen Uebersetzung S. 83—85) mit den — keineswegs wie gelehrt wird mit ersterem unvereinbaren[1]) — occidentalischen Relationen die Wahrheit gefunden, ein klares zusagendes Bild entworfen werden kann. Beide Berichterstattungen ergänzen und bestätigen sich in erfreulicher Weise, oder die Wahrheit liegt zwischen beiden in der Mitte.

Von Gesammtdeutungen der ganzen Vorgeschichte gibt es meines Wissens unter der vorhandenen Literatur über den Manichäismus nur zwei, von Colditz und von Chwolsohn. Colditz hält (S. 56 seiner Schrift) die ganze fragliche Erzählung für eine „historisch-mythische Darstellung des Zweckes und der Bildungsweise des manichäischen Religionssystems, die wahrscheinlich dem Manes selbst ihren Ursprung verdankt — der durch solches Verfahren seiner Religion den Schein grösserer Alterthümlichkeit und Autorität geben wollte — die aber von den Griechen missverstanden, zum Theil entstellt

---

[1]) so selbst Flügel S. 45: „— — dass in nichts sich ein grösserer Widerspruch unseres Verfassers mit den Acta und deren Nachfolgern findet als in der Jugend- und Bildungsgeschichte Mânî's. Da ist von keinem Scythianus und Terebinthus, sowie deren Schriften und von keiner alten Frau die Rede — — wie möchte diese Erzählung der Acta und die an sie sich anknüpfenden weiteren Berichte nur im Entferntesten (!?) mit der ganz einfachen (? Mythologie und Fabel ist auch da!) Darstellung unseres Verfassers zu vereinigen sein"? Die Namen decken sich freilich nicht Buchstabe für Buchstabe, vielleicht aber Sache für Sache!

und als reine Geschichte mit Manes' Lebensverhältnissen in Verbindung gesetzt worden ist". Die Möglichkeit einer solchen tendenziösen Erfindung muss zugegeben werden, ebenso die Möglichkeit des Missverständnisses durch die Griechen [1]); nur treten dem Prüfer sofort verschiedene Züge entgegen, die wenigstens gegen die Erfindung durch den, in dessen Händen sie allein sich natürlich ausmacht, durch den Stifter selbst sprechen, wie die doch in das Ganze fest eingewobene ehemalige Sclavenstellung des Mânî selbst, die Niederlage der beiden Vorläufer in Disputationen und ihr schmachvolles, unrühmliches Ende, u. a. m. Aber lassen wir auch solche Einzelbedenken gegen die Colditz'sche Hypothese vorläufig bei Seite und betrachten wir die Grundzüge des Deutungsbildes, was sagen wir da zu solchen Sätzen wie S. 59 oben: „werden Scythianus und Buddas für die Urheber des Manichäismus erklärt, so kann das nichts anderes heissen als: die indischen Religionen des Brahmaismus und Buddhismus bilden die Basis des manichäischen Religionssystems"; noch mehr S. 59 Mitte: „unter der Gefangenen in Hypsela in der oberen Thebais ist nach meiner Ansicht die ägyptische Religion zu verstehen, die im ganzen Alterthume eine hohe Stufe behauptete (ὑψηλή die Hohe), schön heisst „in Bezug auf den äusseren prachtvollen Cultus"; lasterhaft, eine feile Dirne, „weil sich die ägyptische Religion in späterer Zeit mit fremden, besonders mit griechischen Elementen vermischt hatte"; die Befreiung der Gefangenen durch Scythianus [2]) bedeutet: „erst durch den Manichäismus wird der ägyptische Cultus von seinen Zusätzen gereinigt (!)"; vollends aber (S. 61): „als die zoroastrische Lehre unter der fremden Oberherrschaft der Perser ihre äussere Macht verloren d. h. W i t t w e g e w o r d e n war, da konnte sie es nicht hindern, dass die indischen Religionen im persischen Reiche Eingang fanden d. h. die W i t t w e n i m m t d e n B u d d a s a u f! —; (S. 60) „die Juden, welche Mânî zu bekehren wünschte, wider-

---

[1]) S. die von Colditz S. 56 Anm. 2 citirte Bemerkung N e a n d e r's (Kirchengesch. I, 2 S. 542): „man weiss, wie schwer es den Griechen wurde, in eine ihnen ganz fremde Volksthümlichkeit sich zu versetzen und sie rein aufzufassen."

[2]) in Wirklichkeit die deutlichste Spur vom Eindringen simonianischer Gnosis.

standen und vereitelten seine Mühe; dies bedeutet die Disputation in Jerusalem (!)"; der Reichthum der Wittwe bedeutet: Mânî erhielt im Zoroastrismus eine gute Erziehung (S. 62); die drei angeblichen Schüler, nach verschiedenen Himmelsrichtungen gesandt, drücken den Gedanken aus: Mânî will die verschiedenen Religionsparteien des Orients zu einem System vereinigen, den ägyptischen Cultus (Thomas), den vom „höheren Asien", Brahmaismus und Buddhaismus (Addas) und den Zoroastrismus (den Hermas behält er bei sich)! — Ich glaube, die beste Widerlegung dieser Colditz'schen Erklärung der Vorgeschichte ist — ihre möglichst getreue Anführung. Eine solche verdient aber dieser Versuch unbedingt, denn durch eine solche Behandlung verschwindet allerdings durchaus das Hauptbedenken gegen die Erzählung, nr. 3 bei Colditz S. 68, „das Befremdende, dass die Orientalen in ihren Berichten über Mânî's Lebensverhältnisse von seinen Vorläufern nicht das Mindeste erwähnen" — weil diese Vorläufer nämlich von Colditz hinwegpersönificirt werden, und, von dem mit durchgängiger Bequemlichkeit angewandten Symbolisirungsinstrumente in die Höhe gehoben, aus dem Dunkel plötzlich — hinweggezaubert verduften. Diese Methode, die mit einer gewissen Behandlungsweise der evangelischen Geschichte eine auffallende Verwandtschaft verräth, setzt voraus, dass dem Stifter des Manichäismus — oder seien es auch dessen ihn verherrlichende Nachfolger — die Idee, nach der er die Bestandtheile seines Machwerks zusammenzusetzen gedachte, die bewusste Kenntniss von alle den Orten, von denen her die fertige Religion grössere oder kleinere (Aegypten, Judenthum) Entlehnungen in sich trug, von vorn herein innegewohnt habe, wie ein Gerüst vor ihm stand, das er nur auszubauen habe; und dieser Ausbau wurde in der Theorie durch Personificationen und Verbindung der so geschaffenen Gestalten unter einander vollzogen. Ein solches, doch rein philosophisches Verfahren ist dem orientalischen Alterthume fremd. Unbewusste Personification von Naturkräften oder auch hervorragenden Geschichtsepochen (letzteres auch bei den Hebräern) ist ja wohl sehr gewöhnlich in der Mythen- und Religionsbildung, aber gerade dieses Unbewusste, Tendenzlose charakterisirt ächte, aus dem Sinne und Triebe einer ganzen Nation, einer ganzen Zeit herauswachsende

Religionsbildungen, zu denen doch wahrlich der Manichäismus wegen seiner weltumfassenden Ausdehnung und der langen Zeit seines Bestehens zu rechnen ist. Colditz' Personification aber ist eine zu künstliche, als dass sie eine unbewusste hätte sein können. Mit dieser Einen Antithese dürfte seinem Entwickelungsprocesse in der richtigen Weise entgegnet sein, da dieser ja nur die monotone Durchführung Einer These ist. Das Verfahren des Mannes entspringt offenbar aus dem gänzlichen Verzweifeln daran, wirklich historischen Gehalt in den einzelnen Angaben der Erzählung des Acta-Anhanges ermitteln zu können.

Chwolsohn verfällt in den entgegengesetzten Fehler wie Colditz, indem er zuviel Geschichte annimmt. Der Erkenntniss, dass in „Scythianus" oder, allgemeiner gesagt, in dem Träger und Helden der Vorgeschichte eine Person historischer Existenz zu sehen sei, möge sie auch von der verherrlichenden und zugleich verflüchtigenden Sage noch so sehr unkenntlich, unanfassbar gemacht sein, konnte er sich nicht verschliessen; er identificirte ihn wegen der chronistischen Coincidenz mit dem Stifter der babylonischen Sabier (nach dem Fihrist) und der Elkesaiten der Philosophumena und des Epiphan, „Elchasaich" (arab. الحسيح) oder Elkesai (Ἠλχασαΐ bei Hippolytus), urgirte nun die Angabe, dass „Scythianus" „im Zeitalter der Apostel" gelebt habe, und lässt den Scythianus zur Zeit des Kaisers Nerva, er sagt unvorsichtig bestimmt, im Jahre 97, auftreten. Auch den „Terebinthus-Buddha" hält er als Schüler des Scythianus für historisch (S. 130) und weist diesem (S. 132) eine Lebenszeit „bis 170 oder 180 und sogar länger" an; übrigens beschäftigt er sich mit dieser Person nicht eigentlich, mich dünkt, weil er nichts Rechtes mit ihr anfangen kann.

Baur formulirt seine Ansicht l. c. S. 462 dahin: „Die Vergleichung der beiden vorgeblichen Lehrer Mânî's und die Schicksale, die sie gehabt haben sollen, lässt mich kaum zweifeln, dass beide eigentlich nur Eine Person sind, wer aber diese Eine Person sei, sagt uns wohl der von Terebinthus in der Folge angenommene Name Buddha deutlich genug — nämlich dass wir an keinen anderen Buddha zu denken haben, als an den bekannten Religionsstifter"; und nun ergeht sich Baur über den muthmasslichen Zusammenhang der Namen Terebinthus und

Buddha, auf eine halsbrechende sprachliche Combination gestützt. Von S. 467 an erbringt er dann den gewiss[1]) stringenten Beweis, dass in der Scythianusgeschichte viel Simonianisches enthalten sei, besonders dass „die ägyptische Dirne des Scythianus den Vorläufer des Manichäismus in nahe Verbindung mit dem Vorläufer des Gnosticismus, dem berüchtigten Magier Simon, bringe“ [2]).

Dem Grundgedanken nach mit der Baur'schen Ansicht identisch[3]) ist die Spiegel's (in der Alterthumskunde II, 201), der die beiden Personen für unhistorisch, die occidentalische Lebensbeschreibung Mânî's für im Wesentlichen erfunden hält und vermuthet, dass mit „Scythianus“ der indische Çâkya oder Çâkyamuni gemeint sei.

Von den neuesten Schriftstellern zur Geschichte des Manichäismus urtheilt Zittwitz l. c. p. 523, Scythian und Terebinth schienen Phantasiegebilde zu sein. Geyler, der die Sache S. 53—55 erwähnt, fällt kein Urtheil oder bringt wenigstens nichts Neues, wenn er der Erzählung wie alle anderen „nicht völlige historische Glaubwürdigkeit“ zuschreibt und das Bestreben sieht, den Manichäismus in Zusammenhang mit dem Buddhismus zu setzen. Oblasinski in seiner verdienstlichen Untersuchung prüft S. 40—44 auch unsere Vorgeschichte bedächtig und genau, er ist nicht abgeneigt, Scythian und Terebinth für historische Personen zu halten, bei deren Zeichnung man jedoch, „von der unhistorischen Erzählung der Acta und der von ihnen abhängigen Berichte gänzlich absehen“ müsse. und kommt zu dem Resultate, den Terebinthus, später Buddhas genannt, mit dem Schüler Mânî's Addas „oder richtiger mit dem indischen Buddhas“ *(sic!)*[4]) für identisch zu halten; über die

---

[1]) wenn auch nicht in allem Einzelnen, wie in dem Excurse über die Helena S. 476 ff., wo viel zu viel Baur'sche Gelehrsamkeit über „Symbolik und Mythologie“ dem Simon Magus zu Gute gehalten wird, wenn dieser seine Helena für die des trojanischen Krieges erklärte.

[2]) l. c. S. 468 oben.

[3]) S. 201 oben: „Auch dass Terebinthus in Persien den Namen Buddha annimmt ist nicht klar, wenn man auch einsieht, dass damit ein Zusammenhang des Manichäismus und Buddhaismus angedeutet werden soll.“

[4]) Sprung von 600 und mehr Jahren!

Persönlichkeit des Scythianus, die „viel schwieriger näher zu bestimmen“ sei [1]) als Terebinth, gibt er keine positive Aufstellung.

Flügel erwähnt nur S. 33 (Mitte) die Thatsache, dass der Fihrist Scythianus, Terebinthus und „weitere Zuthaten“ völlig ignorire und lehnt es S. 156 kurz ab, weiter zu untersuchen, was sich für die Berechnung der Lebenszeit des „mystischen“ Scythianus und Terebinthus infolge der Berichte seines Schriftstellers und der von Flügel selbst gemachten chronologischen Zusammenstellungen für veränderte Resultate ergeben, bemerkt aber doch soviel, „dass alle früheren mühsam von den verschiedensten Berichterstattern zusammengebrachten Zahlen und chronologischen Bestimmungen nicht mehr aufrecht zu erhalten sind“. Ueber die Sätze Beausobre's, der zur wissenschaftlichen, historisch-kritischen Bearbeitung des Manichäismus den ersten gediegenen Grund legte und dabei der Vorgeschichte zuerst den Boden der Zuverlässigkeit entzog, reden wir besser in unmittelbarer Verknüpfung mit unserer eigenen Untersuchung. Treten wir nun in diese ein.

---

[1]) S. 44.

I. Scythianus und Terebinthus, die „Vorgänger“ des Mânî.

Wir gehen, wie billig, vom Einfacheren zum Complicirteren vor, also vom Fihristbericht aus. Wenn irgendwo, bestätigt sich hier Flügel's Charakteristik der arabischen Quelle S. 33: „schon diese erste Seite löst so manches Räthsel, beseitigt vielfache Muthmassungen oder bestätigt andere, indem sie auf das einzig Richtige hinweist“.

Zunächst ist mit Flügel S. 45 oben anzuerkennen, dass der ganze Inhalt des Fihristabschnittes über Mânî „auf völlig einheimischem Boden unerschütterlich wurzelt“ d. h. keinen Christen oder Muhammadaner, sondern einen oder mehrere gläubige Manichäer zu Gewährsmännern hat, zu denen der Verfasser des Fihrist nur wie ein Redactor sich verhält. Doch möge man bedenken, dass gerade dieser Charakter, wie nach der einen Seite grösste Glaubwürdigkeit, die aus der Intimität der Bekanntschaft folgt, so nach der anderen Seite auch das gerade Gegentheil von dieser mit sich bringt, denn keine Religionspartei pflegt die Person ihres Stifters von sagenhaften, wenigstens übertreibenden Ausschmückungen frei zu halten [1]. Andererseits steht der muhammadanische Historiker an-Nadîm doch nicht so ganz indifferent zur Seite; denn ein erklärender Zusatz wie der S. 84

[1] S. Flügel Anm. 37 „— — abgesehen von den Zuthaten der höheren Berufung, die unser Schriftsteller aus den unverkennbar besten Quellen, aus den Lehrbüchern der Manichäer selbst, entlehnte — —“

Z. 12 u. 13 (in der Uebersetzung) zu der ächt manichäischen Bezeichnung Gottes als „des Königs der Paradiese des Lichtes“ tretende: „und das ist seinem eigenen Ausdruck nach Gott der Erhabene“[1]) ist doch zu deutlich eine muhammadanische Glosse, denn die stehende Bezeichnung Gottes in der muhammadanischen Theologie ist allbekanntermassen „Gott der Gepriesene und der Erhabene“, اللّٰه تبارك وتعالى oder blos „Gott der Erhabene“, اللّٰه تعالى. Man bedenke auch die Verwünschungen, welche orthodoxe muhammadanische Abschreiber nicht umhinkönnen, zur Seite des ketzerischen Textes, gegen dessen verruchten Inhalt gerichtet, zu placiren. — Treten wir also mit vorwiegendem Vertrauen an den Fihristbericht heran, so sehen wir, derselbe spricht von Mânî's Eltern, gibt deren Abstammung an, erzählt die Uebersiedelung des Vaters von Hamadân (= Ekbatana) in Persien nach Babylonien und die Wandlungen von dessen religiöser Parteistellung; dann lässt er Mânî im Gebiete von Dschauchâ (Ǵauḥa)[2]) geboren und den talentvollen Knaben unter den Auspicien seines Vaters aufgezogen werden, so dass er schon in seinem zwölften Lebensjahre zu einer selbständigen Entscheidung und Parteinahme in religiöser Hinsicht fähig ist, die der verherrlichende Bericht als eine Engelsermahnung darstellt. Wir ersehen aus diesen Notizen, dass schon Mânî's Vater ein für religiöse Fragen reich interessirter Mann war, der ascetisch-reformatorischen Bestrebungen nachhing, so dass der Sohn, Mânî, zum Religionsstifter gleichsam her-

---

[1]) arab. S. 50 Z. 6 von u. وهو اللّه تعالى عمّا يقوله d. h. umschrieben: „das Wesen, welches Mani mit K. d. P. d. L. bezeichnete, ist nach seiner eigenen Erklärung das Höchste, Gott, den wir allâhu ta'âlā nennen“, sc. wir Muslims. cf. die Anm. Flügel's S. 139.

[2]) arab. جَوْخَى. Der Ortsname ist جَوْخَى zu schreiben, nicht حوحى oder خوخى und ist nicht Koche Κωχη, sondern ein weiter südlich gelegener Landstrich östlich vom Tigris in Chûzistân, über den Jâḳût II, 144 (oben) handelt, und der bei den Syrern גוכי, mandäisch גאוכא, im Talmud גווכאי heisst (Nöldeke brieflich 1879). Es ist also der Ibn Ḳutaiba S. 222 erwähnte Bezirk, über welchen einst der Statthalter al-Ḥaǵǵâǵ gebot.

anwuchs. — Fassen wir nun, dies im Allgemeinen vorausschickend, die handelnden Personen des Fihristberichtes näher ins Auge, so sind dies, abgesehen von der mehr beiläufig erwähnten Mutter[1]), nur zwei, der Vater Mânî's und Mânî selbst. Nur diese beiden Plätze des zu Grunde liegenden Fihristberichts sind also mit den präexistirenden Personen der occidentalischen Vorgeschichte zu besetzen; sehen wir, ob diese Personen in die Plätze passen. Da Mânî gleich Mânî ist, so wird nach mathematischer Methode, wenn die beiden Berichte (was wir vorläufig nur supponiren) gleich sind, entweder der Vater des Mânî gleich Scythianus sein und Terebinthus dazu — oder aber letzterer muss mit Mânî identisch sein, wenn seine Person nicht überflüssig sein soll: tertium non datur. Wem ist nun „Terebinthus" gleich, dem Vater oder dem Mânî? Und zweitens, ist eben der Vater gleich Scythianus? Gelingt diese Identification, so ist die Frage entschieden.

Mânî's Vater heisst nach dem Fihrist فتّق, wie Flügel in seinem Texte zum „Mânî" bietet; dieses Wort vocalisirt Flügel in der Uebersetzung Futtaḳ, فُتَّق. Das arabische Consonantengerüst hat blos das Aussehen فٮق und ist also bezüglich des mittleren Consonanten an sich mehrfacher Bestimmung fähig. So hat denn Chwolsohn, der Bd. I seines Werkes S. 123—126 die manich. Urgeschichte aus dem Fihrist bereits in vollständigem Textauszuge mit Uebersetzung vor Flügel gegeben hatte, aus einem Leydener Codex فُنَّق Funnak als die richtige Aussprache aufgenommen. Dass dieses aber entschieden nicht die richtige Form ist, bezeugen die Gestalten dieses Namens bei den anderen orientalischen Autoren über unseren Gegenstand, deren Schreibweise zweifelsohne als zweiten, mittleren Consonanten einen T-Laut verbürgt. Der Vater Mânî's heisst bei Masʿûdî (in den „Goldwiesen") فدّيك Faddik[2]), bei Śahra-

---

[1]) Mais, auch Utachim, auch Marjam genannt.

[2]) S. die Angabe Flügel's l. c. Anm. 4. S. 116. — In der Pariser Ausgabe der „Goldenen Wiesen" Bd. II. (1863) S. 167 ist von den Herausgebern aus den Varianten des Namens gerade die schlechteste in den Text

stânî (ed. Cureton S. ١٨٨ Mitte) فاتك sprich Fâtak[1]) und im byzantinischen Griechisch der Abschwörungsformel für die Manichäer (bei Cotelier, Patres apostolici I S. 544 und bei Tollius, Insignia itinerarii Italici S. 144) Πατέκιος, aus welcher Form die Lateiner Patricius gemacht haben, Flügel S. 116 Anm. 4, Cave, Hist. Liter. II P. 469; Beausobre I S. 66 Anm. 7. Man sieht, diese allein in Betracht kommenden Namenformen stimmen in den Consonanten völlig (von d—t, k und ḳ kann man absehen) überein, nur in den Vokalen — in semitischer Schreibung die Nebensache — ist Differenz. Doch auch hier kann nur Eins richtig sein und muss das einzig Richtige sich feststellen lassen.

Flügel sagt (l. c. S. 116), Futtaḳ sei die allein richtige Lesart. Adoptiren wir diese Entscheidung vorläufig, auch rücksichtlich der Vokale. Wir werden sehen, wohin dies führt[2]). — Wir setzen die hier nothwendige sprachliche Erörterung fort und fragen rücksichtlich des Namens: was für ein Landsmann? Flügel schliesst S. 116 Ende aus der verschiedenen Schreibweise, dass „eher eine Transscription dieses Namens aus einer fremden Sprache, der er angehört“, anzunehmen als „derselbe für ursprünglich (arabisch nämlich) zu halten“ sei. Er urtheilt dann aus der Angabe, dass dieser Futtaḳ aus Ha-

---

aufgenommen worden, بيزيد, die wie die andere (S. den Anh. des 2. Bds. S. 449 Anm. zu S. 167) بَرْمَكى zu beurtheilen d. h. zu verwerfen ist. Beide sind bekannte muhammadanische (arab. pers.) Männer- und Familiennamen und so an Stelle des fremdklingenden Faddîk eingedrungen durch unwissende Schreiberhand. Wie aber ein Orientalist wie Barbier de Meynard diese unächte Form recipiren konnte, begreife ich nicht. — Als Var. steht in der edit. Paris. S. 449 كُدكى, nicht فدكى, jedenfalls nicht mit Zuverlässigkeit. — Dass aber ein d nöthig ist, zeigt auch der Ductus von ز in بيزيد.

[1]) Die Araber machten sich die Form zu einem nomen agentis des ḳal mundgerecht. Das Faddîk mit seinem î beweist nichts.

[2]) Die jetzt folgende Ausführung ist eine Berichtigung meiner Ansicht über den Namen in der Schrift: „Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems“, Marburg 1876, S. 4 ff., wo ich den Namen des Futtak gleich Buddha erklärt habe. Von den dort gegebenen sprachlichen Ausführungen wiederhole ich, was noch jetzt richtig ist.

madân, also aus dem eigentlichen Persien, eingewandert sei, dass es ein „ursprünglich altpersischer“ (S. 117 oben) Name sei, der durch das Medium des „Babylonischen oder Chaldäischen“ hindurchgehend alterirt wurde und so bei den Arabern verschiedene Schreibweisen erfuhr. — Uns leitet auf persische Abkunft des Namens nicht erst die freilich bestätigende, bekräftigende Notiz des Fihrist, sondern die grammatische Namensform selbst und zwar ihre Endung -ak. Sie wird im Arabischen bald mit ق bald mit ك (فُتَّق, فَتَك) geschrieben, da die Geltung des persischen Lautes vor dem Ohre des Arabers der Art war, dass sowohl ḳ als k als graphischer Repräsentant geeignet, d. h. keiner von beiden physiologisch verschiedenen arabischen Lauten dem persischen völlig entsprechend schien[1]. Diese Endung -ak ist einer der allergewöhnlichsten Wortausgänge der persischen Sprache in derjenigen ihrer Epochen, die direct vor und in der Sâsânidenzeit, circa 200 bis circa 700 n. Ch., also gerade in der hier für Mânî's Vater zu setzenden Zeit, herrschte und nach Analogie des Mitteldeutschen das Mittelpersische oder mit einem einheimischen Namen Pehlewi oder Huzwaresch[2]) genannt wird. Spiegel urtheilt S. 41 §. 18 Anm. 1 seiner Grammatik dieses Dialects, zweifellos sei in den letzten Zeiten, wo das Huzwarasch gesprochen wurde, dieses schliessende k nicht mehr gehört worden, und er beweist dies mit Textstellen, wo das k blos der Dehnung wegen ohne alle etymolo-

---

[1]) Dieses wohlbekannte mittelpersische (Pehlewi-) Affix -ak wurde wohl sehr weich, wie ڭ, g, gesprochen, sonst hätte es nicht als einfacher Verschluss der offenen, vokalisch auslautenden Silbe dienen können, wo im Neupersischen ـَه ah oder ā steht.

[2]) Ueber die Namen s. Spiegel, Grammatik der Huzwâresch-Sprache, Wien 1856, S. 15. 18—20. 23 Anm. 1, über den Namen Huzwâresch jetzt auch desselben „Arische Studien“ 1874, 1. Heft, S. 78 ff. Seitdem ist durch Justus Olshausen in der Abhandlung: „Parthava und Pahlav“ in den Monatsberichten der Akad. der Wiss. zu Berlin 1877, cf. Z. D. M. G. XXXI, 557, ein für allemal nachgewiesen worden und wohl jetzt allgemein angenommen, dass Pahlawî (Pehlewî) nichts anderes als „Parthisch“ bedeutet, indem es (durch Palhawi) aus Parhawî, Parthawîk entstanden ist.

gische Bedeutung steht[1]), so dass es, stumm dem auslautenden a oder à angefügt, nur den Schein der Endung -ak erweckt (l. c. §. 141,2 S. 126). Indessen diese lautliche Schwäche oder Nichtexistenz gilt doch gewiss nicht für die älteren und ältesten Zeiten des 2. und 3. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, in denen die semitischen Dialecte, in engerer Berührung mit dem Mittelpersischen stehend, diesem Vocabeln entlehnten, die nun in semitischem Internate oder vielmehr Bürgerrechte das zum semitischen dritten Consonanten gewordene persische k für alle Zeiten bewahren. So im Arab. رِزْقٌ rizḳun „Lebensunterhalt“ von mp. rôzîk[2]) neup. rûzî (Tagesportion), besonders aber im Aramäischen, wie syrisch bâhârḳa np. بَهْرَه Antheil (Castell p. 85) und vornehmlich im Mandäischen, für welches letztere auf Nöldeke's Grammatik, Einḷeitung S. XXXI (נישאנקא, דאנקא etc.) zu verweisen genügt. Doch soviel ist aus diesem sprachlichen Processe zu erschliessen, dass das Mittelpersische eine Abneigung dagegen hatte, ein Wort rein vokalisch ausgehen zu lassen, und um dies zu vermeiden jedem Vokale, besonders dem a, gern sein vielbeliebtes k anhängte.

Streichen wir also das k von Futtaḳ ab, so dass die Form Futta bleibt, so erscheint dies wie die arabische Form des persischen, aber aus dem Indischen entlehnten Buddha. — Wie kommt nun aber Buddha von Indien nach Persien und wird da Männername, so dass ein Einzelner wie Mânî's Vater Buddha heissen konnte? Es wäre denkbar, durch die buddhistische Religion. Man weiss, dass die indische Buddhareligion schon sehr früh sich westwärts ausgebreitet und dort zahlreiche Anhänger gefunden hat, s. den Aufsatz von A. Weber in der Allgem. Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur 1853 S. 579 ff., Chwolsohn, Sabier I S. 113 Anm. 1. — Ritter

---

[1]) Das Verschwinden eigentlich grammatischer Bedeutung des k geht soweit, dass in späteren Huzwâreschstücken, wie in der Uebersetzung des Vispered, das k am Ende geradezu nichts weiter ist als Schreibungszeichen für den schliessenden Vokal, S. c. l. Anm. 1 am Ende.

[2]) syrisch rûzîḳâ, Cast. S. 859.

(die Stupas S. 31 bei Flügel, Mani S. 392) bezeugt, dass das Buddhathum frühzeitig in den Culturthälern von Baktrien, des indischen Kaukasus und Kabulistan war. Aber wir dürfen in der christlichen Zeit noch weiter nach Westen Buddhisten suchen, im eigentlichen Persien, ja in Babylonien, wenn auch nur vereinzelt. Weber lässt (l. c. S. 675 bei Chwols. I p. 134) schon zur Zeit der griechischen Herrschaft in Indien buddhistische Missionen in die weiteren westlichen iranischen Länder kommen, wenn er auch keine genauen Zeitangaben machen kann. Unser an-Nadîm sagt (Chwols. S. 134 oben) an einer Stelle des Fihrist ausdrücklich, dass der Buddhismus vor Mânî auch in Transoxanien eingedrungen sei; „die ersten, welche in das transoxanische Gebiet eindrangen, waren die manichäischen Religionsparteien, abgesehen von den (schon früher gekommenen) Samanäern", d. h. den Buddhisten. Die Nachricht des Masʿûdî von den Reisen des Bûdâsp[1]) nach Siǵistân, Zabulistân, Persien und Kirmân (Chwols. l. c. und S. 798 des I. Bandes) beziehe ich mit Chwols. auf Verbreitung des Buddhismus in den westlichen Provinzen des eranischen Hochlandes in der Nachbarschaft Babyloniens[2]). Halten wir also fest, dass im 2. und Anfang des 3. Jahrhunderts unserer Aera der Buddhismus auf dem Hochlande von Iran (von Baktrien im

[1]) Dies ist das indische Bôddhisattva; die Endung -asp hat mit der altpersischen -açpa (in Kereçâçpa etc.) nichts zu thun. Arabisirt Bûdasaf بوذاسف Bîrûnî 204, 18.

[2]) Dieser „reisende" Buddhasp, der aus Indien stammt (S. 797 Ende) ist kein anderer als der indische Religionsstifter Buddha, Chw. l. c. p. 798. Uebrigens ist hier ausdrücklich zu constatiren, dass nach dem dermaligen Votum der Specialisten eine Verbreitung der Buddhareligion in grösserem Massstabe über den Ost- und Nordrand des iranischen Hochlandes hinaus durchaus zu keiner Zeit bezeugt ist. Der Tigris war im Westen sicher die alleräusserste Grenze für das Vorkommen von Buddhisten, und können deren da auch nur ganz vereinzelte gewesen sein. Von einer Beeinflussung etwa gar der christlichen Evangelien durch buddhistische Berichte vom Leben des Buddha und seiner Jünger (Seydel u. a.) kann gar keine Rede sein, wie Max Müller und Oldenberg zur Genüge erhärtet haben, so wenig wie von buddhistischem Ursprunge des Essenismus oder des christlichen Mönchthums.

Osten bis Persis im Westen) verbreitet gewesen ist, so könnte sich auch hier eine Erscheinung dargeboten haben, die in jeder sich entwickelnden Religion sich findet, dass der Name des Religionsstifters mit Vorliebe als Männername benutzt wurde. Wie viele Muhammadaner heissen nicht „Muhammad", so gerade der Fihristverfasser selbst, dessen vollständiger Name Abû'l-farağ Muḥammad ibn Isḥâḳ al-warrâḳ lautet; und selbst der Name des göttlichen Urhebers der christlichen Religion kommt in vielen Eigennamen wie Χριστόφορος, Christlieb, Christian, als Vorname, ja ohne weitere Verstärkung, „Christ", als deutscher Familienname vor. Dann könnte also immerhin Mânî's Vater, wenn sein Name mit Flügel Futtak auszusprechen wäre, wie der indische Religionsstifter Çâkyamuni „Buddha" geheissen haben [1]).

Gegen die Zulässigkeit der Gleichung Futta = Buddha erheben sich nun aber von sprachlicher Seite die schwersten Bedenken; wie ja beim ersten Anschein keiner der Consonanten in beiden Formen genau stimmt. Es fragt sich nur, ob die Lautveränderung nicht auf grammatische Gesetze zurückgeführt werden könnte. Vor allem könnte die Anfügung eines k im Pehlewi an Fremdwörter anzufechten sein. Die Möglichkeit muss aber wohl zugegeben werden, wenn man an Formen

---

[1]) bei Johann. Malalas ed. Bonn. 309, 19 ff. heisst ein manich. Sendbote in Rom Βοῦνδος, vielleicht mandäische Form für Βούδδας. In gleicher Weise ist auch Zarâdušt (Zoroaster) persischer Männername seit der Sasanidenzeit, also der Name des altpersischen Religionsstifters. So hiess der Lehrer des Mazdak: Zarâdušt, der z. B. in den Märtyreracten ed. Hoffmann S. 49 Mitte mit Mânî zusammengestellt wird: „Die beiden Pfähle im Fleische, den Mânî und den Zarâdušt, — rottete er aus und machte er aufhören" u. s. w., cf. auch über ihn Nöldeke, Tabarî übers. S. 154 und S. 456 ff.; Z. D. M. G. 32, 743. — Den Namen des sagenberühmten Heros Manośćithra, neupers. Manośćihr (Sp. E. A. K. I, 558 ff.) führt noch ein iranischer Fürst zur Zeit des Ardašîr I. (Nöldeke, Tabarî S. 6 und dazu ibid. Anm. 6). — Mazdak (erweiterte Form von Mazdâ, Ahura Mazdâo) ist selbst eigentlich ein Gottesname. Ebenso das viel gebrauchte n. propr. Mihr für Mithra und dessen Erweiterung Mithrak. Der Königs- und sonstige Männername Hurmuz ist Ahuramazda selbst in seinen beiden Bestandtheilen.

wie שנתק „jährig" von שנה[1]) neben dem ächtpersischen סאלק von سال Jahr (bei Spiegel, Avesta übers. I S. 28 Zeile 22) denkt. Auch findet man ja im Huzwaresch das Princip, einheimische Endungen an Fremdwörter anzusetzen, z. B. bei Infinitivbildungen wie כתרונתנן bleiben נפרונתנן fallen u. s. w. mehr vertreten[2]). Bedenklicher aber ist der Uebergang von d in t, der gar nicht zu erklären ist. Vor allem aber weist das a in den griechischen und überhaupt den abendländischen Formen, auf welches mehr zu geben ist wie auf das u der arabischen Codices, uns darauf hin, dass die Formen mit a in erster Silbe wie فتكى Πατεκιος u. s. w. die der Urform am nächsten stehenden sind.

Dann aber ist das Wort mit Spiegel (Eran. Alterthumskunde Bd. 2, 1873, S. 202, Anm. 1) für altpersisch zu halten und auf ein altpers. pâtaka zurückzuführen, welches von bekannter Wurzel herkommend „Beschützer" bedeuten würde und sich auch in Ατραπαταχάν wiederfindet. Nur die Verdoppelung, welche für das t in arabischen codd. bezeugt ist, könnte Bedenken machen, doch ist dadurch wohl nur eine bequemere

---

[1]) wenn sie so, śantak, auch gesprochen und nicht blos geschrieben, aber sâlak gesprochen worden ist.

[2]) Man nimmt freilich an, dass auch unter Schreibung dieser semitopersischen Unformen beim Lesen lediglich die persischen (mântan. uftâtan) gesprochen worden sind. — Es wird bei näherer Untersuchung doch als faktisch sich herausstellen, dass nicht nur einheimisch persische, sondern auch nichtpersische Wörter im Pehlewî mit schliessendem k versehen wurden. So heisst bei den Harraniern der Mercur (عُطارِد) einheimisch نابُق Fihrist 321, 30, was doch nur die persische Aussprache des alten babylonischen Götternamens Nabu — man beachte noch das festbezeugte Damma als Ausdruck des alten u — sein kann, um so mehr, da auch die Armenier (Chwols. Ssabier II, 161. vorl. Zeile nach Moses von Khor. II, 27) Nabok sprechen; cf. auch Spiegel, Gr. der Huzv.-Spr. 1856, S. 787 am Ende). — Ferner weist die Aussprache des Namens der Bewohner vom Districte Bê-Garmai (arab. Bâ-Ǵarmâ) mit גַּרְמַקָיֵא bei den Syrern und جَرامِقَة bei den Arabern, neben Γαραμαῖοι bei den Griechen (cf. Nöld., Tabarì übers. S. 35 Anm. 1) doch auf eine persische Form (des aramäischen Landnamens) Gârmak neben Garmâ (cf. auch S. Fränkel, Aram. Lehnwörter im Arabischen 1886 S. 44) hin. Die Beispiele für semitische Wörter mit k im Persischen liessen sich wohl noch vermehren.

Aussprache der Silbe mit langem Vokal ausgedrückt. Sprechen wir also von jetzt an Fatak aus, arabisirte Form für Pâtak.

Wir wenden uns jetzt vom Namen des Vaters zu dem des Sohnes. Eine Etymologie des Namens Mânî zu versuchen ist ein kitzliches Unterfangen! Alle die verunglückten Versuche, die wahre Herkunft des Wortes zu bestimmen, hier zu wiederholen und einzeln zu besprechen vermeiden wir. Als das Beste vergleiche man, neben Flüg. S. 113—116, Pott in der Zeitschrift der D. M. G. XIII. S. 385—86; neuerdings Oblasinski in seiner Dissertation S. 1. Anm. 1. Die wichtigste Glosse der Alten über die Bedeutung des Namens ist wohl die des Cyrill von Jerusalem catech. VI §. 24, der Name Μάνης bedeute κατὰ τὴν τῶν Περσῶν διάλεκτον τὴν ὁμιλίαν, also Verkehr; specieller kann es Redeverkehr, Redegewandheit, sein, mit dem erklärenden Zusatze: ἐπειδὴ γὰρ διαλεκτικὸς ἐδόκει εἶναι — οἱονεὶ ὁμιλητήν τινα ἄριστον [1]). Dies veranlasst nun Lagarde (Gesammelte Abhandlungen p. 167) an die persische Wurzel man zu denken, „von der ein διαλεκτικός bedeutendes Wort füglich abgeleitet werden konnte"; aber nach der Cyrillstelle soll ja das Wort gar nicht διαλεκτικός, sondern nur ὁμιλία bedeuten [2]), und ein diese Bedeutung tragendes Wort hat der persische Vokabelschatz, wie ihn unsere Wörterbücher wenigstens bieten, nicht [3]). Ueberhaupt scheint es, dass, abgesehen von der bekannten Bedeutung der W. man als „denken", was ja wohl auch verba nectere, statt blos cogitata, sein könnte, die Erklärer von dem Ausdruck κατὰ τὴν τῶν Περσῶν διάλεκτον zu stark sich leiten lassen. Cyrill braucht nicht exact die persische Sprache in linguistischer Bestimmtheit gemeint zu haben, sondern eine der im persischen Reiche gesprochenen Sprachen, und zu diesen konnte bei der Ausdehnung des persischen Reiches zu Cyrill's Zeit (2. Hälfte des 4. Jahrh. p. Chr.) ganz gut auch das Babylonische gerechnet werden. Auch Lassen (Indische Alterthumskunde III S. 495, von altpersisch

---

[1]) Photius bei Gallandi XIII, 607 ungenauer ὁμιλητικὸς καὶ πρὸς διάλεξιν δραστήριος.

[2]) es heisst nur: ἐπειδὴ διαλ. ἐδόκει εἶναι.

[3]) Flügel S. 113 Mitte.

manih Geist) leitet das Wort aus dem Persischen her. Pott (l. c.) kommt zu dem Resultate, dass man wohl nur zwischen den beiden Wörtern man denken und mani (sanskrit.) „Edelstein“ zu wählen habe, und auch Flügel meint (die Stelle bei Cyrill und Photius als Zeugniss dafür zwar missverstehend) S. 114 Ende: „dass der Name ein persischer sei.“ — Halten wir also fest, dass die Bedeutung ὁμιλία sein soll und vergessen die Worte κατὰ τὴν τῶν Περσῶν διάλεκτον (im richtigen Sinne) nicht. Die erste Frage muss für uns die nach der ursprünglichen Form des Namens sein, damit uns diese auf die Heimath leite. Diese Urform pflegt aber in allen semitischen Sprachen meist in dem Beziehungsadjectiv, dem nomen relationis (نِسْبَة) der arabischen Grammatik, rein erhalten zu sein. Stellen wir, dieser Spur folgend, alle vorhandenen Adjectivformen für „Manichäer“ zusammen, so bieten uns die Griechen nur Μανιχαῖος, ein Manichäer[1]), die Araber aber für „die Manichäer“, sowohl الْمَنَانِيَّة, el-manânijjah, eine anomale Relativbildung, als الْمَانَوِيَّة el-mânawijjah, daneben in einzelnen Handschriften des Fihrist (Flügel S. 112 post med.) الْمَانُونِيَّة el-mânûnijjah, auch الْمَانِيَّة, el-mânijjah, zu denen Flügel l. c. mit Recht bemerkt: „Formen, die die wir einstweilen den Abschreibern anheimgeben müssen“; endlich die Syrer nennen die Ketzer מַנִינָיֵא Manînâjê. So der Thatbestand. Es sind das lauter werthvolle Fingerzeige. Gehen wir ihnen nach. — Das χ in Μανιχαῖος weist auf eine Grundform Mânîk mit dem persischen k[2]), führt also auf eine Grundform Mânî hin, die von den Persern Mânîk gesprochen worden

---

[1]) wie denn bei den Occidentalen, z. B. bei Augustin regelmässig, der Stifter selbst Manichaeus heisst.

[2]) Wenn Spiegel, der aus der griech. Form in seiner Alterthmske. II, S. 202 Anm. 1 diese persische Gestalt richtig erschliesst, zur Erklärung des Namens meint, „vielleicht sei מאניח (sic: gemeint ist wohl מְנִיחַ, beruhigend,) zu vergleichen“, so ist dies wegen der Heterogenität von pers. k und semit. ḥ, auch wegen der Vokallosigkeit der ersten Silbe im Syrischen, unmöglich.

ist. Indessen diese, die gewöhnliche bei den Arabern und Syrern [1]), findet sich blos in dem syrischen Adjectiv Manînâjâ [2]) und in der seltenen arabischen Form el-Mânijjah, in der das î des Grundwortes mit dem î der Endung ijj zu Einem Laute zusammengeflossen ist — wenn anders diese arabische Form handschriftlich feststeht. Die gewöhnlichen arabischen Formen aber, manâ-nijjah und mâna-wijjah weisen ganz zweifellos auf ein Grundwort Manâ, Mânâ, denn nur von einem solchen, aus der Ableitung mit Sicherheit zu erschliessenden können beide Wörter herkommen [3]), ersteres, das die Grundform am deutlichsten mit unversehrtem â bewahrt hat, mit unregelmässigem n der Ableitung, letzteres mit naturgemäss entstandenem w der Verbindung (â-îj- gibt âwîj-). Endlich die Form Mânû-nijja und die mandäische Manûnâjê Sidr. rabb. ed. Pet. I, 225, 11 enthält das Prototyp Mânû. — Wir fanden also drei gleichberechtigte Stammformen als Gestalten des Namens des Häretikers. Die eine, Mânî, wurde die gewöhnliche. Aber die beiden anderen sind für die Erkenntniss der Herkunft wichtiger. — Im mandäischen Religionssysteme, das bekanntlich eine sehr ausgeschweifte, vielfach unsinnig phantastische [4]) Gnosis darstellt, eine höchste Entwicklung der „syrischen“ Gnosis mit Aeonen und Emanationen ohne Zahl, heisst der oberste Lichtkönig מאנא רבא דיעקארא „die grosse Intelligenz der Herrlichkeit“, und die von ihm ausgehenden Aeonen מאניא רורביא באביריא,

---

[1]) Die gewöhnlich das a der ersten Silbe nicht plene mit Vokalbuchstaben, mithin als kurzen Vokal, schreiben, מַנִי; doch findet sich auch, wenn auch nicht so häufig, מַאנִי, s. Oblas. S. 1 Anm. 1 Mitte. Auch die Form مَنَانِيَّة hat das m mit kurzem Vokal, wie auch die mandäische Form Manûnâjjê מנונאייא Sidra rabbâ ed. Peterm. I S. 225 Zeile 11.

[2]) mit unregelmässig eingeschobenem n, wie auch im arab. مَنَانِيَّة; mehr Beispiele aus dem Arabischen bei Flügel S. 112—113.

[3]) Flügel nennt also Anm. 1 (S. 111) Anfang ungenauer Weise مَنَانِيّة und مَانَوِيَّة Relativwörter von مانى, Mânî.

[4]) Wenigstens in der Gestalt, wie es uns heute in den Büchern der Sekte vorliegt.

„grossherrliche, starke Intelligenzen“, z. B. Sidr. rabb. ed. Pet. I, 68 Z. 2 u. 1 von unten[1]); ja auch die den Körper betretende wie ihn verlassende Seele kann von sich sagen (sidr. rabb. pars sinistra, II, p. 38 l. 5 vor Ende ff.): מאנא אנא דיהייא רביא; בגו תיביל מאן אשריאן מאן אשריאן? בגו תיביל בעצטון פאגריא מאנו רמאן מאנו רמאן „ein Geist bin ich vom grossen Leben (d. i. Mânà rabbâ); wer hat auf der Erde mich wohnen gemacht, wer mich wohnen gemacht? Wer nur hat auf die Erde, in den Ständer[2]) des Körpers mich geworfen, wer nur mich geworfen?“ — Also dieses häufige, in seiner Bedeutung nicht zweifelhafte Wort des mandäischen Idioms, mit dem schon Gesenius[3]) den Namen Mânî zusammengebracht hat (Probeheft zur Allgem. Encyclopädie von Ersch und Gruber, Art. Zabier p. 97 Anm. 1), hält Nöldeke (mand. Gramm. p. XXXII) für ein allem Anscheine nach iranisches Wort, welches, wenn man auch keine genau entsprechende Form im Mittel- und Neupersischen weiss, doch bezüglich der Abkunft von der Wurzel man und des Zusammenhanges mit مَنِش (neup.), maniśn (pehlewi) Geist kaum zweifelhaft erscheine. Ich kann nicht beipflichten, so verlockend gerade im Interesse, den Namen Mânî zu erklären, die That-

---

[1]) וכדי הוא מאנא רבא דיעקארא דיהון מִינָא מאניא רורביא כאביריא etc. (in hebräischer Transscription des mandäischen Alphabets) d. h. und da war der grosse Geist der Herrlichkeit, von dem die grossherrlichen mächtigen Geister ausgingen.

[2]) עצטון das durch die semitischen Buchstaben unkenntlich gemachte persische Lehnwort سُتُون syr. אֶסְטוּנָא Säule, hier von dem wie ein fühlloser Pfahl oder Ständer, Klotz aufrechtstehenden Körper. Norberg übersetzt III, 193 Z. 4. v. E. truncus (corporeus), unwörtlich.

[3]) dessen Annahme über den Grund, weshalb sich Mani so genannt habe, recht beachtenswerth ist: „Da Mani, der Stifter des Manichäismus, sich selbst für einen Aeon, مانا Mânâ, wenigstens einen kleinen Aeon مانك mânek (!? so konnte doch das persische Diminutiv nicht heissen!) ausgab, so wird man seinen Namen, so wie den abgeleiteten der Manichäer مانكى (mânekî — wo hat Ges. diese Form gefunden? Fingiren darf man hier nicht) am richtigsten so zu erklären haben.“ Dann wäre es ein mit Vorbedacht angenommener Name; wir werden diese Vermuthung noch von einer anderen Seite (Cubricus) nahe gelegt finden.

sache sein könnte, dass altbaktrisch mainyô (für manyô mit Einsetzung des durch das y veranlassten i) in jüngerer Form eigentlich manî lauten müsste. Die mandäische Form Mânâ hat in der ersten Silbe wohl ein langes â[1]). Dies festhaltend könnte man, wenn man wirklich das Wort aus dem Persischen erklären müsste, von măn wegen des ă abzusehen genöthigt, eher auf die Erklärung von Gesenius (l. c. p. 97 und Jenaische Literaturzeitung 1817 nr. 48 — Anzeige der Norberg'schen Ausgabe — p. 385) von persisch مانا mânâ ewig (eig. bleibend, von mânden bleiben) zurückkommen, wozu sich mit Gesenius das griechische αἰών im Gebrauche vergleichen liesse. Aber auch eine semitische Etymologie liegt nicht fern. Das lange א in der ersten Silbe kann einen nach mandäischer Aussprache untergegangenen Gutturalbuchstaben anzeigen. Wie nun das ע in עקארא Ruhm, עצטונא Säule und so oft in der Schrift für das einfache א (den spiritus lenis) steht, so kann auch א in der Schrift dahin gerathen, wo der Etymologie nach ein ע stehen sollte[2]), das aber wie alle Gutturalen in den jüngsten semitischen Dialekten (im Samaritanischen, der Galiläischen Mundart, im Babylonischen des Talmud, in der heutigen Manier der Juden, das Deutsche mit hebräischen Buchstaben zu schreiben) doch nicht gesprochen worden wäre, seine ehemalige Consonanten-

[1]) Dies schliesse ich aus der Durchgängigkeit der Setzung des א in der Petermann'schen Ausgabe. An sich könnte dies zwar nach der bekannten Art der mandäischen Schrift auch blosser Vokalbuchstabe sein, aber der wäre hier, wo die zweite Silbe des nur zweisilbigen Worts denselben Vokal â hat, überflüssig; cf. die Schreibung רבא răbbâ, ohne א, direct bei מאנא; sonst חייא Leben, nicht חאייא, aber wieder מאן quis?, denn syrisch ܡܿܢ. Doch schreibt man im Mandäischen wieder auf der anderen Seite יאמא „Meer", wo doch das a (cf. יַמָּא chaldäisch) entschieden kurz ist.

[2]) Beispiele מאנדא Erkenntniss für מאנדעא; מישמא hören (Infinitiv des Peal, Nöldeke p. 129) für מישמע, מארבא 1) Untergang, wo ע von ערב, und 2) Mutterleib, wo das Final ע von רבע durch א vertreten wird u. s. w. — S. auch im „nabatäischen" Dialekte مينا für ܡܕܝܢ̈ܬܐ D. M. G. XXIX, 451. — Nuwairî (bei Spiegel, Huzw. Grammatik p. 24 Anm. 1) schreibt den Nabatäern انقلاب العين والهمزة, Uebergang des Ain in spiritus lenis, zu.

kraft[1]) blos in der Verlängerung des Vokals geäussert hätte und also auch einfach durch das Alef bezeichnet werden konnte. So nehmen wir denn als Grundform an מַעְנָא, ein Abstractnomen, wenn man will eine (mit m gebildete) Infinitivform des Peʿal (Nöldeke p. 129 Mitte), von עֲנָא „antworten, einen Redeverkehr unterhalten“, einem Verbum, das auch im Mandäischen häufig ist, s. Norberg's lexidion p. 176[2]). Dann erhalten wir die Bedeutung „Unterredung“ ὁμιλία, also die von Cyrill vorgezeichnete, direct. Die Deutung des Photius durch ὁμιλητικός herauszubekommen wäre auch eine Möglichkeit, wenn man im Mandäischen die Form מִפְעָל oder מאפעאל wie im Arabischen[3]) als starke Adjectivintensivform nachweisen könnte[4]); doch scheint dies nicht der Fall zu sein; bei Nöldeke l. c.

---

[1]) wie selbst das ח.

[2]) Die dort citirte Stelle für das der Bedeutung nach hier wohl am meisten unser Interesse erregende Wort עניאנא „Unterredung, confabulatio“ findet sich bei Peterm. I S. 342 Z. 16. 17: „עניאנא לדיליא היביל זיוא ראמיא ואמאר Jûschamîn (יושאמין), beginnend eine Unterredung mit mir, dem Hibil Zîvâ, sprach“ u. s. w. — Die Form מענא in dieser Gestalt, mit ע, kann ich zwar aus den Texten nicht belegen, aber sie ist durchaus nach der Analogie gebildet; cf. noch מיקרא „rufen“ Infinitiv von קרא.

[3]) de Sacy, Gramm. arabe, sec. édit. tom. I. §. 744 p. 323, wo مِقْدَامٌ audacieux, مِحْرَابٌ belliqueux, مِعْزَال zum Weichen geneigt, wacklich, herauszuheben sein dürften (sind eigentlich nomm. instrumenti, wie de Sacy mit Recht meint).

[4]) Bei Freitag findet sich, (III, 236 b.) aus Ǵauharî entlehnt, von dem im Arabischen einen allgemeineren Sinn „sich mit etwas beschäftigen“ [besonders III. مُعَانَاةٌ, von عَنَى] und „bezwecken, bedeuten“ [يَعْنِى das heisst, مَعْنَى „Sinn“, wie allbekannt] darstellenden Verbum عنى die Ableitung مِعْنًى in der activen Bedeutung: curam impendens, sollicitus (nicht passiv: bezweckt, angedeutet), wohl eigentlich ein nom. loci, Ort, Stätte der Sorge, oder abstract: Handlung des Sorgens, aufs Adjectivische übertragen. Dies wäre allerdings direct das Wort Mânî. Die verschiedenen Bedeutungen von عنى, ܥܢܐ, ענה aus dem Grundbegriff des عن: „entgegentreten“ abzuleiten ist hier nicht der Ort.

fehlen die Belege; und dies schadet auch durchaus nichts, da die Bedeutung ὁμιλητικός von der ὁμιλία so direct und leicht und in derselben Weise abzuleiten ist, wie die arabischen Adjectiva beregter Art von den Abstract- und Instrumentnamen, mit denen sie eigentlich identisch sind. — Schon Gesenius (Jenaer Literaturzeitung l. c. p. 385) dachte an eine solche Ableitung des mandäischen מאנא, indem er unter vier vorgetragenen Möglichkeiten als dritte den Zusammenhang mit arabischen مَعْنَى νοῦς (sic! wenigstens ungenau) hinstellt, seinen Lesern die Wahl lassend!

Mit dem mandäischen Mânâ ist nun sowohl unseres Mânî Name nach dem Gesetze über die Gleichbedeutung von â und î im Auslaute identisch[1]), als auch die oben gleichfalls erschlossene Form Mânû. Letztere lässt den halbvokalischen dritten Radical als waw in dem u noch deutlich erkennen. Das î von Mânî auch als Index des 3. Radicals zu erklären stehe dahin.

Genug — dass das Wort Mânî semitischer Abkunft ist und nicht persischer, ergibt für mich in zwingender Weise die mandäische Form Mânû, welche aus der Nisba Mĕnûnâjê hervorgeht. Die Anfügung eines k Seitens der Perser, welche in Μανιχαῖοι ganz deutlich hervortritt, wäre derselbe Fall wie in der Form نبوق für das babylonische Nabu (Nebo), wie der Planet bei den Harraniern heisst, Chwolsohn II, 162 ff., Finzi, Antichità Assira, Turin 1872, S. 517.

Die Ableitung von ענא hat freilich insofern Schwierigkeiten, da man statt מאנא im Mandäischen bei der sonstigen Behandlung von ursprünglichem ע eher מינא erwartete, während hier das ע in der Form מנונאייא geradezu verschwunden ist[2]). So

---

[1]) Wie Chwolsohn I, 807 Ende sagen kann: „Vielleicht ist der Name „Manichäer", der nicht auf Mânî zurückgeführt werden kann (!!), corrumpirte (!) Bildung von dem bekannten Mando di-Chajo der Mandaiten" begreife ich nicht. Da hört doch aller formelle Zusammenhang zwischen den Etymologien auf! Dann würden sie sich doch geradezu Mandäer genannt haben, wenn die hypostasirte γνῶσις ζωῆς bei ihnen so massgebend gewesen wäre wie bei den „Johanneschristen".

[2]) Man erwartete dann im stat. absol. מינא, im stat. emph. מיניא; und

könnte man denn ernstlich wegen der Form auf û an die Identificirung des Namens mit dem arabischen, in Edessa als Königsnamen häufigen מענו مَعْنٌ denken, da wir ja arabischen Einfluss bei den Mughtasilah in Südbabylonien kennen lernen und sofort auch in Namen weiter sehen werden — aber der Name ist doch gewiss nicht von dem mandäischen, so häufigen nom. appellativum und proprium mânâ „Geist" zu trennen, welches ich mich nicht entschliessen kann, mit Nöldeke (Mand. Gramm. S. XXXII) für ein persisches Lehnwort zu halten, so nahe dies bei der weiten Verbreitung der iranischen Wurzel man auch zur Bildung von Wörtern ähnlicher Bedeutung, wie maniśn im Pehlewi, liegt. Schwer fällt bei der Gleichung Mânâ — Mânî besonders die Beobachtung ins Gewicht, dass Mânâ als Männernamen bei den Manichäern zu belegen ist. Es kommt nämlich in einem der manichäischen Brieftitel des Fihrist (337, 10 ed. Flüg.) als nr. 71 ein „Sendschreiben des (oder: an) Mânâ über das Kreuzigen رسالة مانا في التصليب vor, wobei jeder sofort das seltsame Zusammentreffen bemerkt, dass hier ein Mânâ über das Kreuzigen schreibt oder angeschrieben wird und dass andererseits Mânî selbst das Kreuzigen nach der Geschichte erlitt. — Bemerkenswerth, aber zweifellos feststehend ist übrigens hierbei eine sprachliche Erscheinung, nämlich die mundartige Aussprache des â des aramäischen status emphaticus in Babylonien als î. Die Gestalt nämlich, welche aramaisirte Eigennamen in dem „nabatäische Landwirthschaft" genannten vielbesprochenen arabischen Falsificate [1]) tragen, so gering sonst der Gewinn für die Kenntniss des Aramäischen sein mag [2]), lässt doch die durch-

---

ענינאנא syr. ܥܢܝܢܐ, welches freilich sowohl allgemein „Verkehr, Umgang", consuetudo, ὁμιλία, wie speciell Redeverkehr, Unterredung, Wechselrede (Antwort) bedeutet, hat das weiterbildende Suffix ân, durch welches also auch die Bedeutung der unverstärkten Form weitergebildet sein wird. Indessen geradezu unzulässig ist die entwickelte Ableitung des mânâ (mânî) von ענא keineswegs, sie bleibt jedenfalls möglich.

[1]) Als solches erwiesen von v. Gutschmid (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellsch. Bd. XV) und von Renan in den Mémoires de l'Institut de France t. XXIV part. I p. 139—190.

[2]) Nöldeke in der Zeitschrift der D. M. G. Bd. 29 S. 450 ff.

gehende grammatische Regel erkennen, dass der sog. status emphaticus in diesem babylonisch-aramäischen Dialekte statt des durchgängigen, wenigstens vorherrschenden â[1]) auch auf -î ausgehen kann[2]). Dass neben -â dieses î und weiterhin auch ai vorkommt, ist auch bereits von Gutschmid D. M. Z. XV S. 13 bemerkt worden. — Insbesondere wechseln in durchaus derselben Bedeutung Adam und Adamî und namentlich Tammûz und Tammuzî[3]). Werfe man nur einen Blick auf die Masse von Eigennamen, die man aus dem erwähnten arabischen Werke in den ihm gewidmeten Abhandlungen von Chwolsohn (Sabier I, S. 705 ff., und besonders in der Schrift „über die Ueberreste der altbabylonischen Literatur“ in den Petersburger Mémoires présentés par divers savants étrangers t. VII.) und Renan (l. c., Anm. 2) aufgezählt findet. Man wird finden, dass die Mehrzahl auf â ausgeht, wie z. B. bei Renan l. c. p. 151 Ankebûtâ, Askolebitâ (='Ασκλήπιος), p. 180 Calbâmâ, Nimrodâ, Marinatâ u. s. w., aber daneben stehen nicht wenige auf î wie Ḳûthâmî, Harmatî (S. 180), Qerûcânî, u. s. w. Nun sieht man ja bald, dass in sehr vielen dieser angeblich altchaldäischen Culturhelden ächt griechische Namen verkappt stecken, und erkennt z. B. in Thamiṯrî sofort mit Renan den griechischen Δημήτριος, aber wie ist's bei Ḳûthâmî? Bei Adamî zumal? Soll auch hier ein 'Αδάμιος zu Grunde liegen und sein ι in ιος in nabatäisch

---

[1]) Dies geht sogar so weit, dass (Nöldeke l. c. S. 451 Mitte) das „Immergrün“, ἀείζωον, arabisch حَيّ العالَم in حيا عودالِيم, mit â in der Wortkette sogar, umgebildet wird! Ich betone dies, damit man nicht fragen könne, ob denn auch wirklich in der Agric. Nabat. aramäische Flexion herrsche. „Seth“ der Patriarch wird z. B. أيشيثا Nöld. p. 448 Z. 5.

[2]) Das î mag am Ende blosse zugespitzte Aussprache von â sein, aber in der Schrift ist es diesem gegenüber selbständig.

[3]) s. Chwolsohn, über Tammuz 1859 p. 41, Z. 2 vor Ende des arabischen Textes كما ناحت الملايكة والسكاين كلّها على تموزى und dazu Chwols. Anm. 4. Die sumerische Urform dieses Namens, Dumuzi, in Dumu-zi etymologisch zu trennen, (s. auch Schrader in der Deutschen Lit.-Ztg. II. Jahrg. 1881 S. 996), kann zur Erklärung des î nur in diesem einzelnen Beispiele, aber nicht im Allgemeinen herbeigezogen werden.

ـي verewigt haben? Aber warum wählte man denn, wenn man eben dieses gestohlene griechische Gut unkenntlich machen wollte, nicht die beliebte Endung jâ, ـيا, also Adamjâ, die doch wahrlich näher lag? Oder das -î soll doch nicht gar durchweg arabische Nisbe sein, von Ibn Waḥśîjah den fremden Wörtern angeklebt? Kurz ich muss das î im Ausgange dieser Wörter für eine einheimische Endung halten, die dem babylonischen Dialekte der aramäischen Mundart, der, von den Arabern „das Nabatäische des Irâq“ genannt, in der „nabatäischen Landwirthschaft“ Vokabeln abgesetzt hat, eigen war[1]). Hat dieses Nebeneinanderbestehen keinen tieferen sprachwissenschaftlichen Grund, so doch gewiss einen auf die Aussprache bezüglichen. Auch im Maltesischen Vulgärarabisch wird die weibliche Pluralendung -àt als ît gesprochen, Gesenius, Ueb. d. maltes. Sprache (Leipzig 1810) §. 3, p. 10. Ich lasse noch einige aus anderen Schriften gesammelte Beispiele folgen. Bei Flügel, Mani, S. 125 oben, wird eine Angabe des von Juynboll edirten arabischen lexicon geographicum citirt, das Kloster Ḳunnâ (دير قنى) werde auch Kloster des heiligen Mârî genannt, دير مر مارى dair Mâr Mârî, von dem Flügel notirt, dass er 81 nach Chr. gestorben und in diesem Kloster begraben sei. Sollte dieser Name etwas anderes sein als das urbekannte syrische Wort ܡܳܪܳܐ „der Herr“ in obiger Weise gesprochen? Es wird doch nicht der Abendländer Marĭus sein![2]) — Auch der Name Dair Ḳunnâ gibt Anlass zu der-

---

[1]) Dieser Dialekt war dem Mandäischen aufs Engste verwandt; es fragt sich, ob nicht auch dieses wenigstens in der Aussprache an der in Rede stehenden Erscheinung participirt hat und noch participirt, indem das א des Ausgangs wie î gesprochen wurde. Die Araber nennen die Sprache „nabatäisch“ und ihre Sprachgelehrten haben uns einige noch nicht vollständig gesammelte Vokabeln erhalten.

[2]) Mârî, der mesopotamische Apostel, wird von den Syrern oft genannt, s. z. B. bei Georg Hoffmann, Persische Märtyrer 1880 S. 45 Z. 3 vor Ende zusammen mit Addai. Der Name ist zweifellos das aramäische Wort für „Herr“, es wird in dem î aber doch nur das noch verlautbarte Suffix der ersten Person, nicht das als î ausgesprochene â des stat. absol. zu sehen sein. Ein einfaches Mârâ „der Herr“ statt Mârî „mein Herr“ haben wir als Eigennamen in dem ܡܳܪܳܐ ܒܰܪ ܣܪܐܦܝܘܢ in Cureton's

selben Beobachtung. Sein syrischer Name ist nach Assemani's Bibl. orient. II, 394 Anm. 1 bei Flügel S. 126 ܕܡܪܐ ܕܩܘܢܝ und wird diese Benennung dort von einer vornehmen Matrone mit Namen ܩܘܢܝ Ḳûnî [1]) abgeleitet, die der Glaubensbote Mârî vom Aussatze heilte und die ihm dafür das Landgut schenkte. — Eine Sekte der Manichäer, die der herrschenden Lehre entgegen glaubte, dass beim Weltende nicht alles Licht aus den Fesseln der Materie durch die Schöpfmaschine mit Sonne und Mond ausgelöst sein werde, hiess die Mâsîyâ, und Flügel bemerkt dazu S. 242 Anm. 147 richtig: „die M. haben wahrscheinlich von einem Mâsî ihren Namen, der nicht weiter bekannt ist. Der Name ist chaldäisch und kommt oft genug in der agricultura Nabataeorum vor [2])." Ich erwähne noch die talmudische Form יוחני Jûḥanî neben der üblichen יוחנא bei Fürst, Kulturgeschichte der Juden in Asien (1849) S. 102 nr. 45 der Namenliste. — Uebrigens sei zur Nominalendung î und deren weiterer Anwedung statt â noch das nom. propr. in der aramäischen Legende bei de Vogüé, Mélanges d'archéol. (1868) S. 125 nr. 27 verglichen: לכרוזי „von Kârûzî", Bildung offenbar von ܟܪܙ verkündigen; sowie das nom. propr. חליפי בר חגגו bei de Vogüé, Syrie centrale p. 14 nr. 9 in einer palmyrenischen Inschrift.

Doch wir wenden uns von dem schwer zu bestimmenden Namen Mani ab [3]) und kommen auf den anderen Namen zu

---

Spicil. Syriac. S. 43 ff. Im Uebrigen ist das schliessende î an Stelle des sonst schliessenden â in vielen Beispielen eine zwar noch nicht aufgehellte, aber thatsächliche Erscheinung.

[1]) Arabisch قُنّى mit Doppel-n (welches das Syrische bekanntlich nicht kennt) und mit â statt î (eigentlich alif maksûra).

[2]) Der Name Mâsî in der „Nab. Landw." wird doch wohl nur der entstellte Môšê (syr. ܡܘܫܐ) sein, vielleicht durch die Orthographie מאשי — sprich Môšê mit Trübung des â — zu erklären, das die Araber mit ماسى Zeichen für Zeichen wiedergaben.

[3]) Der Name des Einsiedlers und Hemerobaptisten Βανοῦς, des Lehrers des Josephus, ist, als Eigenname, gewiss nicht, wie Ewald Gesch. des V. Israel VI. Anm. 1 (3. Aufl.) erklärt, aus Abânû d. i. „unser Vater" „umgegriecht", sondern wohl nichts anderes als das vielgebrauchte مَعْنٌ,

sprechen, den wenigstens die Griechen und die Occidentalen dem Stifter des Manichäismus geben, Cubricus, von den Abendländern mannigfach zurechtgeändert in Corbicius, Urbicus u. s. w. Diesen Namen haben nur die Occidentalen, die Christen. Aus dem Buche eines Christen, des Jahjâ ibn an-Nuʿmân, das dieser gegen die Magier schrieb, kennt ihn auch Bîrûnî p. 208 Z. 13 und gibt ihn als den „Namen des Mani bei den Christen" in der Form قوربيقوس Ḳurbîḳûs [1]). Dass diese Schreibung eines entlehnten Fremdwortes bei Bîrûnî zur Ermittelung der Urform des Namens nicht verwendet werden kann, versteht sich von selbst. Zur Wiederherstellung des orientalischen Originals des Namens [2]) haben wir zu bedenken, dass die Urschrift der Acta syrisch gewesen ist. Das so lautende Zeugniss des Hieronymus (de viris illustr. 72) genügt uns an sich nicht, um diese Thatsache festzuhalten, vielmehr thun wir dies, gegenüber den neueren gegentheiligen Annahmen griechischer Abfassung durch Zittwitz und Jacobi, späterhin aus der Beschaffenheit der griechisch-lateinischen Sprache der Acta selbst dar. Und in dieser Hinsicht, in welcher wir alsbald weitere Beispiele anführen werden, ist denn doch die später von uns gegebene Lösung des Räthsels von „Terebinthus" der schlagendste Beweis; welche Metamorphosen hat das einfache syrische nomen appellativum ܬܪܒܝܬܐ „der Zögling" nicht alle nach Form (Turbo selbst zuletzt!) und Bedeutung (Sklave!) bei den Griechen durchmachen müssen, nur weil man einen einfachen aramäischen Satz in aramäischer Ueberlieferung nicht verstand! Eine ähnliche Erscheinung liegt nun

---

palmyr. מענו; -οῦς bewahrt die arabische Endung in präcisirter Gestalt. Der Uebergang von m in b hat nichts Auffallendes. Arabischer Einfluss im Ostjordanlande — dessen man bei Erklärung der Entstehung der Essener zu gedenken hat.

[1]) واسم مانى عند النصارى على ما ذكره يحيى بن النعمان النصرانى فى كتابه على المجوس قوربيقوس بن فتق d. i.: Der Name des Mani bei den Christen lautet nach dem, was J. ibn an-N. der Christ in seinem Buche gegen die Magier sagt, Ḳûrbiḳûs ibn Fâtak.

[2]) Zittwitz in der Zeitschrift für historische Theologie 1873 S. 527, Jacobi in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgeg. von Brieger, Bd. 1, S. 494.

unseres Erachtens mit Cubricus Κουβρικος vor. In aramäischer Schrift — der im dritten Jahrhundert und folgenden bekanntlich mit der aramäischen Sprache im Orient herrschenden — würde dieses Wort ܩܘܒܪܝܩ aussehen. Nun kann aber bei der Aehnlichkeit der Schriftzüge das Consonantenpaar ܩܘ, Ḳôf mit Wâw, sehr gut aus mandäischem Schîn, das dem syrischen Semkat sehr ähnlich aussieht, entstanden sein. Dann ist also ܩܘܒܪܝܩ aus ܫܪܝܩ verschrieben. Mit letzterem Worte aber treten wir auf sprachlich bekannten Boden. Es ist das arabische nomen proprium شُرَيْك (eig. ein Diminutiv), Śuraik, in palmyrenischen Inschriften, in denen ja bekanntlich viele arabische Namen vorkommen, recht oft z. B. p. 15, nr. 11 de Vogüé (Syr. centr.) שריכו, griechisch in nabatäischen Inschriften Σοραιχος oder Σωραιχος, ΣΟΡΑΙΧΟΣ [1]). Eben dieser Eigenname wird nun lateinisch D. M. Z. XII S. 212 Suricus wiedergegeben, also auch in den Vokalen genau zu dem emendirten Cubricus stimmend. Dann führte also Mani ursprünglich den arabischen Namen Śuraik. Dass Mani seinen Namen gewechselt habe, berichten die abendländischen Quellen einstimmig, es ist aus den Actis ziemlich sicher zu entnehmen, und die Annahme des bedeutsameren Namens Mânâ oder Mânî „Geist", „Engel" an Stelle des insignificanten Śuraik ist sehr wohl denkbar. Der arabische Name kann in Südbabylonien, wo die vielbesuchten Emporien Forat-Meisan und Charax lagen, ebensowenig auffallen, wie in Palmyra. Wir gewinnen so einen neuen Fingerzeig für arabische Elemente in Südbabylonien unter den Mughtasilah. Es verliert dann auch das entschieden arabische Wort für das Höllenfeuer im Bundehesh, armušterâ, bekanntlich von Justi [2]) mit al-muśtaʿil المشتعل erklärt, das Auffallende.

Wir kehren nun endlich zur weiteren geschichtlichen Prüfung der manichäischen Vorgeschichte zurück, ermüdet von den rein sprachlichen Erörterungen, in die wir nur aus Anlass von „Terebinthus" noch einmal kurz werden einzutreten haben.

---

[1]) wie Nöldeke, Berliner Monatsberichte 1880 S. 768 die Lesung bei Waddington 2182 herstellt.

[2]) Der Bundehesh. Herausgeg. u. s. w. von F. Justi, Leipzig 1868.

An-Nadîm erzählt von Mânî's Vater Fatak, dass er aus Hamadân stamme, von wo er nach der Provinz Babylonien, speciell nach der Stadt Ktesiphon auswanderte[1]), hier in Babylonien wurde Mânî geboren. Von dem Vater wird weiter gesagt, dass er dem Geschlechte der Ḥaskânier angehört habe. Dieses Geschlecht, nach arabischer Angabe bei Flügel Anm. 6 aus der persischen Stadt Nisâbûr stammend, eine dort berühmte Familie bildend, verräth schon durch seinen Namen das persische Geblüt[2]). Dazu führt Fatak den persischen Beinamen Babek, und das ist ein nicht seltener persischer Eigenname. Die Grundform lautet Pâpâ oder Pâpî, auch einfach Pâp, bei den Griechen dann als Πάπας und Παπις, Παάπις, bei den Arabern in directer Transscription بابى, einmal unter den manichäischen Sendschreibentiteln des Fihrist فافى. So hiess der Vater des ersten Königs und Begründers der Sasanidendynastie, des Ardaschîr (Artaxerxes), der daher Ard. Bâbekân heisst; so hiess ein bekannter nachmanichäischer dualistischer Ketzer im persischen Reiche, über den Flügel in der D. M. G. Bd. XXXIII. gehandelt hat und der Fihrist (ed. Flügel Bd. I S. 342—44) ausführlich redet. Unter den Ahnen des Fatak nennt der Fihrist in der üblichen Genealogiensprache, die er nach der Art der Araber auch auf Nichtaraber anwendet, einen — die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt — Barzâm oder Abarzâm, von dem er den Fatak mit بن ابى برزام[3]) direct ableitet, der also Gross-

---

[1]) قيل انّ اصل ابيه من همدان انتقل الى بابل وكان ينزل المداين فى الموضع الذى يسمّى طيسفون. Man hat den Ursprung aus Hamadân wohl individuell und persönlich dem Fatak, nicht etwa seinem Geschlechte, seiner Familie, den Ḥaskaniern, zu vindiciren.

[2]) Ihm entsprossen in muhammadanischer Zeit viele namenhafte Gelehrte, Repräsentanten der theologischen Wissenschaft der Traditionskunde (علم الحديث).

[3]) Das ابى vor برزام ist gewiss nur eine Dittographie des بر, der ganze Name aber ist ابرزام Abarzâm zu lesen und ist ein in der damaligen Zeit nicht seltener Männername; cf. Nöld. Tab. übers. S. 9 oberste Zeile. Ein arabischer Vatername mit Abû ist ja hier bei einem vorislamischen Iranier ganz unpassend. Die Etymologie des, allerdings anscheinend alt-

vater des Mânî sein müsste. Wir entnehmen dieser Notiz, zu deren anderweitiger historischer Bekräftigung uns freilich die Mittel fehlen, so viel, dass die Quelle des Fihrist an die Spitze eine bestimmt lautende, dreigliedrige Genealogie stellen konnte und also von den persönlichen Verhältnissen des Mânî noch eine recht detaillirte Kenntniss haben musste. Diese Kenntniss muss aus manichäischer Autorschaft stammen, war hier nur wenig durch die muhammadanische Redaction inficirt und darf also mit gutem Grunde als zuverlässige Operationsbasis bei der Entwirrung, als Stützpunkt, benutzt werden [1]. Aus der Gesammtheit der vorgeführten Namen aber schöpfen wir die Erkenntniss, dass die Familie Mânî's, wenigstens väterlicher Seits, eine ächte und zwar vornehme persische war [2]. Wenn es nun weiter von der Mutter Mânî's heisst, sie sei aus dem Geschlechte der Aschghanier [3] d. i. der Arsaciden, also eine par-

---

persischen, Namens ist eine precäre. Das altbactr. varezâna (s. Justi, Handbuch der Zendsprache 1864 S. 269a s. v.) heisst auch Nachbar, Schutzverwandter; also nicht unpassend, aber das beginnende a in Abarzâm (Apersâm armenisch) macht Schwierigkeiten. Sollte das Wort parthisch sein?

[1]) Sehr richtig sagt Flügel in der Gesammtausgabe des Fihrist S. 158 über unseren Maniabschnitt: (Z. 3 v. o.) „unverkennbar hat der Verfasser des Fihrist diesen Abschnitt über die Manichäer mit besonderer Vorliebe, welche sich in der grösseren Ausführlichkeit zeigt, behandelt. Dazu mochte ihn der ihm zu Gebote stehende Reichthum von Quellen veranlassen, der ganz dazu geeignet war, den Muhammadanern bisher unbekannte Geheimnisse zu enthüllen“.

[2]) So auch Flügel S. 128 Anm. 15, „wir sehen also den persischen Ursprung der Familie immer mehr gesichert“. Die hier von Flügel angeknüpfte Schlussfolgerung freilich: „und schon hierdurch die bis auf den heutigen Tag aufgeworfene Frage, in welcher Sprache der Knabe Mânî aufgezogen worden sein möge, ihrer Beantwortung näher geführt“ können wir, wenn er, wie ersichtlich, die persische Sprache meint, durchaus nicht theilen.

[3]) Wie Flügel später, sein Bedenken Anm. 10 im Mânî aufgebend, in den Text des Fihrist (p. ٣٢٧ lin. ult. من ولد الاشغانية statt des ganz unpersisch aussehenden اسعانية im „Mânî“ mit ح) aufnahm und in der zugehörigen Anmerkung (Bd. II. S. 162 nr. 5) begründete. — Was aus den Angaben von Namen der Mutter Mânî's, die dreifach bezeichnet wird, Thatsächliches zu entnehmen ist, dessen ist wenig. Wir widmen ihm blos

thische Prinzessin gewesen, so wird uns dadurch vielleicht auch ein Grund für die Uebersiedelung des Fatak von Hamadân nach Ktesiphon, der parthischen Residenz, an die Hand gegeben, dass nämlich die geschlossene Verwandtschaftsbeziehung zu dem parthischen Regentenhause eine auch örtliche Annäherung an den arsacidischen Hof mit sich brachte. Mit den Arsaciden mag

---

diese Anmerkung. Der dritte Name ist gewiss mit cod. C. مَرْيَم zu lesen (das م davor sind die unnützer Weise, denn es ist ein Weibername, wiederholten Anfangsbuchstaben, an مُضَر ist nicht zu denken) und dies ist der Name der Mutter Jesu, von dem mehr zu Tage tretenden Interesse der Nebenbuhlerschaft zwischen Mani und Jesus auf Mânî's Mutter übertragen. In أوتاخيم habe ich in der Dissertation von 1876 S. 25 Anm. 2 eine arabische Form des griechischen εὐδόκιμος zu sehen geglaubt: ἡ εὐδ., „die Hochgefeierte" als Bezeichnung der Maria, der Mutter Gottes, in der damaligen orientalischen Kirche; doch ziehe ich dies als verfehlt jetzt zurück. Die Erklärung von ميس, dem ersten der Namen, den Flügel aus dem türk. Kamus (Anm. 7) als „Lotus" bedeutend erweist, wonach die Mutter Mânî's der buddhistische Weltenbaum (qui porte la graine des mondes) Lotus sein soll, halte ich durchaus für verfehlt, da eine so tief in den Manichäismus einfliessende Lehre des Buddhismus als unstatthaft auszuschliessen ist, denn Mânî war durchaus nicht Buddhistennachbeter. Ausserdem ist مَيْس Mais ein ächt arabisches Wort und zwar ein zu seltenes, als dass es als des Arabers Uebersetzung eines persischen (أزور) gedacht werden könnte, für gewöhnlich سِدْر oder ذُرَق, auch حَنْدَقُوقَة). Da zwei Mss. das blosse Consonantengerüst مسس geben (s. die Varianten in der ed. des Fihrist), so möchte ich eher dies als مَنِش punktiren, d. i. neu- (eigentlich mittel-) persische Form (für مَنِشْن bei Spiegel, Tradit. Literatur der Perser, Glossar) des Mainyô Kheretô, der „himmlischen Weisheit", der hypostatirten Σοφία der Perser, einer bekannten Gestalt des späteren persischen Systems. Man beachte auch den Ausdruck unbestimmter Tradition („oder" in Flügel's Uebersetzung) in dem ويقال „und man sagt auch" des Textes. Also historischen Gewinn gibt hier auch der zuverlässige Fihrist kaum! Die Κάροσσα der Abschwörungsformel (sieht aus wie ܟܳܪܘܙܬܐ die „Verkündigerin", auch mandäisch, Norberg Lexid. S. 105), ist mir völlig undeutbar.

Mânî verwandt gewesen sein, wie dies ja mit so vielen Magnatengeschlechtern der sasanidischen Monarchie, ja gerade den vornehmsten, den Mihrân, Surên, Karên, thatsächlich der Fall war. Von Ktesiphon begab er sich, durch eine Aenderung seiner religiösen Ueberzeugung veranlasst, nach Dastumaisân, dem Gebiete des späteren Baṣra, zu „den sich Waschenden", Mughtasilah, die mit den Mandäern nahe verwandt sind. Dies noch vor der Geburt Mânî's; denn während der Schwangerschaft seiner Mutter eben erfolgte der Umschwung in der religiösen Ueberzeugung des Fatak, der ihn veranlasste, auch seinen Wohnort anderswo zu nehmen, sich auch durch locale Annäherung mit seinen neuen Glaubensgenossen weiter südwärts in den Sumpfdistricten zu verbinden, und mithin seine Familie zurückzulassen, da ja die Enthaltung vom ehelichen Umgang einer der wesentlichsten der von ihm angenommenen ascetischen drei Grundsätze war.

Es ist hier der Ort, nach den Erörterungen über Mânî's Vater uns nun zu dem zu wenden, was die orientalischen Quellen uns über seine Mutter berichten. Sie sind einstimmig in der Angabe, dass Mânî's Mutter aus dem Geschlechte der Aschghanier d. i. Arsaciden entsprossen sei. Schwierigkeiten aber macht, was der Fihrist über ihren Namen sagt. Hier fällt zunächst doch auf, dass der F. aus der Ueberlieferung für die Mutter Mânî's nicht weniger als 3 Namen zu schöpfen weiss, die er mit seinem unbestimmten ويقال „und man sagt auch" aneinander reiht. Es sind die Namen ميس, اوتاخيم und مرمريم. Andere Autoren geben gar keine Namen der Mutter Mânî's an. Darum dürfte wohl eine Notiz, welche Bîrûnî gelegentlich bringt, vielleicht auf die Spur des richtigen Verständnisses der räthselhaften, vereinsamt dastehenden Fihristnotiz führen. B. sagt S. 208, Z. 7ff.: „Die Geburt Mani's geschah in Babylonien in einer Stadt Namens Mardinu مردينو (sic!), zugehörig zu dem oberen District von Nahar Kutha, nach dem was er in dem Buche Śabûraḳân erzählt u. s. w." Da diese Nachricht als Entlehnung aus dem dem Grosskönige Śâhpûr (Śâbûr) gewidmeten, nach ihm benannten Hauptwerke des Mani selbst gegeben wird, so haben wir an ihrer Historicität nicht zu zweifeln. Das Ge-

biet von Kutha, dieser auch im Alten Testamente 2 reg. 17, 24 und 30 vorkommenden babylonischen Stadt, südlich von Ktesiphon gelegen, wird von Tabari (übers. von Nöldeke S. 16) mit unter den Aemtern ausgeführt, welche der Stifter des Sasanidenreiches Ardasîr der von ihm Ktesiphon gegenüber neuerbauten Stadt Beh-Ardaśîr zutheilte. Der Name des Districts Nahar Kutha, d. i. Kanal von K., wie Nahar Darqît und Nahar Gaubar l. c. bei Tabarî, erinnert an die vielen Canäle, von welchen das babylonische Flachland bekanntlich im Interesse reicherer Bewässerung von den ältesten Zeiten an durchzogen war. Die babylonische Stadt Mardinu, in welcher Mani also geboren ist, und deren Name[1]) wohl derselbe ist wie der der bekannten nordmesopotamischen Stadt Màridîn nordwestlich von Nisibis am Abhange des Tûr Abdîn, über welche Jàkût IV ٣٩٠ zu vergleichen — ist mir sonst nicht bekannt; aber dass sie später überhaupt nicht mehr sehr hervorgetreten sein muss, folgere ich aus der etwas weitläufigen Einführung des Namens bei Bîrûnî: „in einer Stadt, die genannt wird M.“ Dieses Mardinu, welches durchaus handschriftlich bezeugt ist, erinnert nun sofort an den angeblichen Namen der Mutter Mani's مرمريم. Ich vermuthe daher, dass letzteres lediglich eine Entstellung von Mardinu ist[2]), und dass die Ueberlieferung weiter aus der وِلَادَةُ مانى eine وَالِدَةُ مانى, aus seiner „Geburt“ d. i. Geburtsstätte seine „Mutter“ gemacht hat. Es wird wieder durch verschiedene Lesung einer syrischen Originalnotiz gekommen sein. Ein (unvokalisirtes) [ܕܡܐܢܝ] ܡܠܕܬܐ des Originals wurde statt ܡܰܘܠܳܕܬܳܐ („Geburt“, z. B. evang. Matth. I, 1 Pesch.) verstanden: ܡܰܘܠܕܳܢܺܝܬܳܐ „Gebärerin“, „Mutter“ des Mani. Zu dieser Auffassung stimmen nun auch die beiden anderen Namen.

---

[1]) gewiss aramäisch; auffallend ist nur das و am Ende. Sollte dieses arabischem Einflusse zuzuschreiben sein, als das bekannte ו in den palmyrenischen Namen מלכו, Maliku, מקימו Mukîmu u. s. w.? cf. übrigens den Namen Bardînâ bei Mas'ûdî, s. S. 128 vor Ende. Das Wort ist jedenfalls „nabatäisch“ d. h. babylonisch-aramäisch. Der Wechsel von û und â der Endung ist bemerkenswerth.

[2]) graphisch durchaus ohne Schwierigkeiten.

Hat man also unter der „Mutter“ eben die Geburtsstätte, das Heimathland zu verstehen, so bedeutet ميس ganz einfach Mesene, gewöhnlich allerdings ميسان Meisân genannt, ein Theil des Sawâd, die Gegend von Baṣra, welche unter dem Namen „das Gefilde von Meisân“ دستميسان im Fihr. als die Wohnstätte der Mughtasilah vorkommt[1]). Mesene heisst allerdings dann ungenauer Weise im Vergleich zu Kuthas Gebiete Mani's Heimath, und doch wieder mit vielem Rechte, weil er hier im südlichen Babylonien als einer der „Täufer“ seine Jugend verlebte und auch die Grundlehren seines Systems schöpfte. In dem räthselhaften اوتاخيم aber steckt vielleicht nichts anderes als eben der Stadtname كوثا Kutha, in dem خ der Endung, welches in ج zu ändern, das erweichte mittelpersische Endungs-k wie in طَيْسفونج neben طيسفون, und das يم ist wohl nicht ohne den Einfluss des entstellten مرمريم dazugekommen. Die Benennung der Mutter Mani's mit Sancta Maria wäre auch eine gar zu plumpe Entlehnung aus dem Christenthume gewesen. Doch kommen in der That in Mani's Geschichte viele jüdische Namen vor, wie Simeon, Zakwâ u. s. w., so dass der jüdische Name Mirjâm nicht unerhört wäre. — Wie die Mutter des Mani aber wirklich geheissen, wissen wir also, ist obige Erklärung, wie wir hoffen, richtig, bis jetzt noch nicht.

Man sieht, dass in den späteren Jahrhunderten die Ueberlieferung über die Geburtsstätte des Mani ins Schwanken gerieth; dass er wirklich in der Nähe von Ktesiphon, wohin Nahar Kutha führt, geboren sein muss, kann man auch aus dem öfteren Hinreisen seines Vaters nach Ktesiphon schliessen, welches der Fihrist berichtet[2]).

Nach erfolgter Geburt des Sohnes Mânî kehrt der Vater nach Ktesiphon zurück, um seinen Sohn mit sich zu nehmen an seinen neuen Wohnort und in seinem neuen Glauben zu

---

[1]) s. Flügel, Mani S. 131. 132 und Reinaud's oben citirte Abhandlung in den Mém. de l'Institut 1864.

[2]) „Fâtak pflegte in den Götzentempel (wohl ein Marduk-Tempel!) zu gehen, wie die übrigen Leute zu gehen pflegten“, Fihrist S. 328, Z. 3.

erziehen [1]). Er wird diese Erziehung seines Sohnes in der Religion mit dem vollen Interesse betrieben haben, das er als Neueingetretener selbst dem Ṣâbierthum [2]) widmete, und so wird er auch an der selbständigen Entwickelung des Sohnes in religiöser Hinsicht, ja zum Religionsstifter, den regsten Antheil genommen haben. Wenigstens erzählt uns der Fihrist ausdrücklich, dass er seinen Sohn bei dessen erstem öffentlichen Auftreten vor König Sâbûr begleitete „um zu sehen wie seine neue Lehre aufgenommen werden möchte" (S. 84 Ende, im Arab. S. 51 Mitte: ومعه ابوه ينظر ما يكون من امره). Er muss überhaupt ein sehr religiöser Mann gewesen sein, der wegen seiner Arbeit an seiner und seines Sohnes Entwickelung und Ausbildung zu klarer Ueberzeugung in gewisser Hinsicht mit Recht ein Vorläufer des Mânî genannt werden könnte. Es kam ihm gerade bei der Ausübung seines Gottesdienstes nach

---

[1]) Ganz wie die Essener nach dem Berichte des Josephus Kinder zwar nicht erzeugten, aber doch in ihren Niederlassungen in ihrer Lebensweise grossgezogen. Den im Texte aufgestellten Sinn der betreffenden arabischen Textesworte hat später Flügel, der Ansicht im „Mânî" entgegen, in Text und Erklärung (S. 163. 164) des „Fihrist" aufgenommen. Die Lesart قُرْبَى „Verwandte" (die Bedeutung der Form ist nur die abstracte, propinquitas) und besonders das neben diesem ganz pleonastische معه, mit sammt dem وعلى ملته ohne den Kitt eines كان schwerfällig angefügt, war auch gar zu ungefällig. Doch möchte ich nicht mit Flügel, der قربى mit Golius, Ewald (G. G. A. 1862) und Fleischer in قَرْدَى in unwidersprechlicher Weise ändert, auch für أَبْعَدَ (das ja inchoativ-intransitive Bedeutung hat) أَنْفَذَ „er sandte" ändern, so schönes, glattes Arabisch das أنفذ فتحمله sein würde. Es passt in den Zusammenhang des Ganzen besser, den Vater des Knaben selbst aus seiner Abgeschiedenheit kommen zu lassen, um durch Mitfortnehmen des neu- und letztgeborenen Sohns den völligen Bruch mit seiner Vergangenheit zu besiegeln.

[2]) Wir meinen hiermit die einst grosse Religionsgemeinschaft, welche in den Mughtasilah und wieder in den Mandäern Specialformen hat. Als Ṣâbierthum, Ṣâbismus, oder Täuferthum werden wir sie von jetzt an ständig bezeichnen.

heidnischer Art, im Götzentempel zu Ktesiphon, der innere Drang zur Reformirung seines gottesdienstlichen Thuns und Lassens[1]), ein Drang, dessen befehlende Unabweisbarkeit die manichäische Legende als das Erschallen einer geheimnissvollen Götterstimme (eines Hâtif nach muhammadanischer Terminologie, bei den Syrern Bath-ḳâl) an ihn im Götzentempel darstellt. Es heisst ausdrücklich, dass dieser Ruf an ihn wiederholentlich, mehrere Male, drei Tage lang[2]), erschollen sei, ehe er sich zur Folgeleistung, d. h. zum Eintritt unter die Mughtasilah, entschloss, und wir lesen in dieser Legende gewiss mit Recht die Thatsache, wenn auch nur sie, dass der Vater Mânî's lange ernstlich überlegt habe, ob er sich einer anderen Partei mit geläuterter Moral, mit sorgfältiger Enthaltung von der Unreinheit der Sinnlichkeit (Fleisch, Wein, Geschlechtslust) anschliessen sollte, ehe der Entschluss gerade im Heiligthume der alten Religion in ihm

---

[1]) Der Götzentempel بيت الاصنام in Ktesiphon (بها vor دالا geht auf طيسفون) war wohl, wie auch Flügel Anm. 20 S. 130 erkennt, kein Parsentempel, Feuertempel, بيت النيران, sondern eine Stätte des babylonischen Heidenthums. Flügel scheint, wenn er sagt, „— — dass Mânî's Vater seit seinem Aufenthalte in Ktesiphon nicht sowohl Parse als Heide oder Götzendiener war“ eher an ein Heidenthum wie das der Harranier, der Heiden κατ' ἐξοχήν bei den Muslims, zu denken, deren Cultus nach Chwolsohn's Erweisungen ein jüngster Enkel des altsyrischen Heidenthums war. Etwas Aehnliches wie in Harrân muss man auch in Ktesiphon vermuthen, wenn wir auch nichts davon bestimmt wissen. Die Stelle des Fihrist meint mit dem بيت الاصنام, dem „Götzentempel“, also wohl einen Tempel des babylonischen Heidenthums, sei es einen der altbabylonischen Götter Marduk, Nabu, Samas u. s. w. oder einen der gleichen aus dem aramäischen Heidenthum. Wieder ein Hinweis auf die babylonische Volksreligion, mit der Mânî Beziehungen hatte. Das Treiben in den harranischen Götzentempeln können wir uns nach dem betreffenden Abschnitt des Fihrist einigermassen näher vorstellen. Eine weite Verbreitung des betreffenden Cultus in Ktesiphon finde ich angedeutet in den Worten وكان فتق يحضر كما يحضر سائر الناس, F. besuchte den Tempel wie ihn die anderen Bewohner besuchten.

[2]) — — تكرّر ذلك عليه دفعات فى ثلثة ايام فلمّا رأى فتق ذلك u. ff.

hervorbrach. — Dass der Vater Mânî's auch bei den Manichäern hochangesehen war, folgern wir daraus, dass in den Anathematismen, die die Manichäer beim Uebertritt in die orthodoxe Kirche abzulegen hatten (Tollii insignia S. 144) auch ausdrücklich er verflucht wird: ἀναθεματίζω τὸν πατέρα Μάνεντος Πατέκιον οἷα ψεύστην καὶ τοῦ ψευδοῦς πατέρα καὶ τὴν αὐτοῦ μητέρα Κάροσσαν u. s. w.[1]) Unter den Titeln manichäischer Sendschreiben, deren Aufbewahrung blos im Fihrist uns einer der unschätzbarsten Vorzüge eben dieses Berichtes ist, weil er gerade dort die allerwichtigsten Andeutungen enthält, wird nr. 7 der Flügel'schen Uebersetzung „das grössere Sendschreiben an Fatak" und unter nr. 24 „das Sendschreiben an Sîs und Fatak über die Gestalten" erwähnt[2]). Ich halte beide Sendschreiben für solche Mânî's an seinen Vater Fatak, da nach Flügel S. 375 oben (Anm. 346) „kein Grund da ist, irgend einen Manichäer gleichen Namens an dessen Stelle zu setzen, ausserdem aber noch, weil Fatak in dem zweiten Titel mit Sîs[3]) zusammengestellt ist, sowie besonders wegen des in diesem Titel erhaltenen Zwecks des Sendschreibens. Sîs ist der Nachfolger Mânî's im Vorsteheramt der Sekte, nach dem Zeugnisse des Fihrist (S. 97 d. Uebers.) von Mânî selbst noch vor seinem Tode zum Nachfolger bestellt. Er muss also gewiss einer der hervorra-

---

[1]) Man darf, da nun noch mehrere historische Personen Ἱέραξ, Σισίννιος, Ἀδείμαντος (des Augustin, contra Ad. Manichaei disc.) folgen, nicht die Verfluchung der Eltern als der Wurzel des Uebelthäters im Allgemeinen fassen, ohne persönliche Schuld der einzelnen, wie „verflucht bis ins dritte und vierte Glied".

[2]) رسالة فتق العظيمة und رسالة سيس وفتق فى الصُوَر.

[3]) = Sisinnius, Σισίννιος der Occidentalen, auch in der Abschwörungsformel Σ. τὸν διάδοχον τῆς τούτου μανίας. Ueber die Namensform Sîs s. Flügel S. 316/17. Die von Fl. angemerkte widersprechende Nachricht der Acta (Routh l. c. S. 184 cap. 51) über den S. als einen Verräther Mânî's erkläre ich — sie natürlich mit Fl. verwerfend — als malitiöse, orthodox-fanatische Satyre auf die laxe Pönitenzpraxis der Manichäer. Da Mânî die Verläugnung der Anhängerschaft in Zeiten der Noth, der strengen christlichen Praxis entgegen, wohl um für die Zahl seiner Parteigenossen zu sorgen, für erlaubt hielt, so wurde der Nachfolger Mânî's auf dem Stuhle geradezu zum Abtrünnigen gemacht.

gendsten, eifrigsten Schüler des Mânî gewesen sein und konnte so wohl wegen Gleichgradigkeit des Interesses Mitadressat des Vaters des Vorstehers werden. Das Thema aber „über die Gestalten", d. i. (Flügel S. 375) über die verschiedenen Gestalten oder Schicksale, das verschiedene Loos, welches den verschiedenen Klassen der Abgeschiedenen nach dem Tode zukommt und über das die Manichäer eine detaillirte Lehre (Flügel, Mânî S. 100 bis 101) haben — musste den alten Fatak am meisten von allen interessiren, da ihm, der schliesslich gewiss auch Anhänger seines Sohnes geworden war, nach so vielen Wandlungen der religiösen Stellung im Alter, bei Erwägung baldigen Todes, es darum zu thun sein musste, über die letzten Dinge Gewissheit zu erhalten; über die klar orientirt zu sein aber auch für den zum Nachfolger im manichäischen Papstthum bestimmten Anhänger von Nöthen sein musste[1]). — Nun kommen wir von diesen, hoffentlich nicht zu weit ins Gebiet der Hypothesen ausgesponnenen, Ausführungen gegebener Andeutungen zurück und schreiten auf unser erstes Ziel zu, an das wir, die Folgerung als Resultat ziehend, zu gelangen hoffen. Ich identificire den Fatak mit dem Scythianus. Eine Uebereinstimmung werde hier direct an die eben geschehene Erwähnung des Sendschreibens Mânî's an Fatak angeknüpft, da sie zu auffallend an letztere Fihristnotiz anklingt. Unter den Brieftiteln und Brieffragmenten, die aus der manichäischen Literatur bei den Griechen erhalten und von Fabricius in Bd. II (der neuen Ausgabe von Harless, in der alten Bd. V) seiner Bibliotheca Graeca zusammengestellt sind, findet sich ein Brief πρὸς Σκυθιανόν, der zwar, wie der Name Σκυθιανός selbst, ganz und gar griechische Fiktion sein könnte, als dessen Adressat aber eben dann kein anderer angenommen werden darf, als der Vorläufer des

[1]) Der Eifer, mit welchem die Religionen adoptirt werden, hängt in der ganzen Welt, besonders aber im Oriente, von dem Glanze ab, in den der Stifter das Jenseits zu setzen weiss, vgl. besonders den Muhammadanismus, aber auch den Buddhismus mit seiner nur in der Aussicht völliger „Befreiung von allen Daseinsbeschwerden, mumôkśa, seliger Auflösung ins Nirwâna", übernommenen, von ihr getragenen, entsetzlichen Askese. — Vielleicht war der alte Fatak auch etwas schwerglänbig, wie Faustus, Clemens' Vater, in dem Clemensromane.

Mânî[1]), denn von einem anderen Scythianus als diesem weiss die occidentalische Gestalt der manichäischen Sage nichts. Wie kann nun Mânî's Vater Fatak, von dem wir also auf Grund des Fihrist uns ein nicht gerade unklares Bild entwerfen können, Scythianus d. h. Scythe[2]) genannt werden, wie kann er zu dem an „Schätzen" wie an „Weltweisheit" aller Art reichen „Saracenen" werden, der aller Herren Länder, selbst Indien und Aegypten, nach Bericht des Actaschreibers als des ältesten und des Epiphanius als des redseligsten und ausführlichsten Zeugen, durchstreift; der vier Bücher als Inbegriff der gesammelten Weisheit schreibt; der mit den Juden in Judäa erfolglos disputirt und bei einem Versuche, seine Niederlage durch eine magische, zur Selbstverherrlichung dienende Himmelfahrt wieder aufzuwägen, zu Grunde geht, einen Nachfolger in der Person des Terebinthus hinterlassend? Ja, bildet nicht die ausdrückliche chronologische Angabe der Acta (ed. Routh l. c. S. 186 Mitte) von Scythianus: Apostolorum tempore fuit sectae huius auctor et princeps, sicut et fuerunt et multi alii apostatae[3]), die unüberschreitbare

---

[1]) gegen Neander, Geschichte der christlichen Religion I, 2 S. 816.

[2]) Denn dass dieser Name bei den Griechen und Lateinern nichts ist als Völkername, nimmt wohl heute jeder wissenschaftliche Theologe an. Die Worte der Acta (l. c. S. 186 Mitte) „quidam ex Scythia, Scythianus nomine" sind wie sie dastehen eine blosse Tautologie. Doch, darf ich eine Vermuthung aussprechen, liegt hier in dieser Stelle der Acta die Wurzel der Benennung. Die Formen auf ānus, ανός, durchaus Adjective von geographischen Eigennamen, sind im Griechischen verhältnissmässig selten, desto häufiger im Lateinischen. Sie stehen nur von aussergriechischen Orten, wie Σαρδιανός von „Sardes", Ἀσιανός u. s. w. Nun trägt wenn irgendwo in dem cap. LI ff. der lateinische Text der Acta die Spuren der Uebersetzung aus dem Griechischen an sich. Ich glaube, dass der lateinische Uebersetzer die Originalworte: ἀλλ' ἐκ τῆς Σκυθίας τις mit „sed ex Scythia quidam" wiedergab, wozu ein Abschreiber die Glosse „Scythianus" machte, die ein Dritter, sie missverstehend, mit dem Beisatze „nomine", also sie zum nom. pr. erhebend, in den Text aufnahm. Die Varianten Scutianus (u für y wie oft), Excutianus (sollte noch lateinischer aussehen!) und Stutianus (stultus?) bei Routh l. c. p. 176 Anm. 1 sind werthlos.

[3]) wie eine Interlinearversion der griechischen Worte: ὡς καὶ ἦσαν καὶ ἄλλοι πολλοὶ ἀποστάται. So allein erklärt sich das doppelte et fuerunt et etc.

Schwelle, die uns durchaus von der Vergleichung zweier Männer fernhält, die eine Kluft von nahezu 2 Jahrhunderten trennt? — —

Der Manichäismus, diese umfassende und auf den überhaupt der Speculation nur erreichbaren Grund zurückgehende Beantwortung der Frage, die sich jedem denkenden Betrachter von Vergangenheit und Gegenwart der Welt aufdrängen muss: „woher kommt der fortwährende Krieg Aller gegen Alle?“ war bezüglich seiner äusseren Platz- und Gestaltgewinnung von seinem hochbegabten und gelehrten Stifter auf das damals in frischer Kraft des Neuerstehens sich aufrichtende persische Reich der Sasaniden berechnet. Steht auch die eigentliche Wiege dieses grossartigen Products der combinirenden und compilirenden religionsphilosophischen Gestaltungskraft an der äussersten Südwestgrenze des Reichs, am vereinigten Eufrat-Tigris und in den ärmlichen Wohnstätten der Mandäer, so hat die manichäische Religion diese Schranke doch bald gesprengt und sich durch eine sehr starke Accommodation an persisches Geisteseigenthum auf persischem Boden so heimisch gemacht, dass sie diesem entsprossen zu sein schien, und ihre Zurückführung auf ihre Heimath ausserhalb Persiens der wissenschaftlichen Untersuchung Schwierigkeiten macht. So war es zu natürlich, dass bei den Manichäern der späteren Decennien, da sie ihrer Nationalität nach meist Perser waren [1]), Mânî ganz als Perser erschien, der semitische Ṣabier, der er von Haus aus war, ganz zurücktrat. Wie viel mehr musste Letzteres nun mit dem Manne der Fall sein, der eigentlich nur, wenn ich so sagen darf, die particularistische, vorkosmopolitische Entwickelungsstufe der manichäischen Religion repräsentirt, der ganz Ṣabier war, weil mit Absicht geworden, wenn er auch bei seiner engen Verknüpfung mit der Entwickelung des Sohnes schliesslich dessen klargewonnene Ueberzeugung, wenn irgend Einer, zu schätzen und zu theilen gewusst haben wird, mit Mânî's Vater Fatak, der, wie wir sahen, bei den Manichäern doch hochgeehrt war? Man wusste von ihm, dass er unter mehrfachem Wechsel seines Wohnorts mehrfachen Wechsel seiner religiösen Stellung durch-

---

[1]) Eben deshalb verfolgten die Oströmer den Manichäismus so eifrig als ein Product des feindlichen Perserreiches.

gemacht hatte; und diese Kunde erhielten auch die griechisch redenden Christen Vorderasiens. Diese wussten von den wenig Aufsehen erregenden Ṣabiern im südlichen Chaldäa nichts, konnten also auch den Fatak als Ṣabier, weil nicht begreifen, so auch in der Erinnerung nicht fixiren. Dahingegen wurde auf seine Reisen ein grosses Gewicht gelegt und er zum à la Pythagoras [1]) herumreisenden, Weisheit sammelnden Philosophen gemacht, natürlich indem ihm die dem Verschlechterungseifer nun einmal unabkömmlichen Zuthaten nicht abgingen, da ja (nach Tertullian nicht blos) philosophi haereticorum patriarchae sind. Und eben als Vater eines so eminent gefährlichen Ketzers, der, wie Mânî doch that, geradezu eine Gegenkirche aufzurichten vermochte, musste Fatak alles Ketzerische und Unfromme, das sonst Häeretiker einzeln trugen, in sich vereinigen. — Jenes Wandern des Fatak also, von dem die Griechen vernahmen, machte ihn bei diesen zum Manne aus fernem Osten, zum Scythen, und zum Manne aus fernem Süden, zum Saracenen. Konnte schon dem persischen Manichäer unser Fatak, der eine parthische Prinzessin geheirathet hatte [2]), dazu von Hamadân nach Ktesiphon und von da nach Südchaldäa ausgewandert war, um mit seinem Sohne später an den persischen Hof zu ziehen [3]), als Ausländer gelten, wie viel mehr

---

[1]) an dessen Person die Griechen auch durch verschiedene Punkte der manichäischen Lehre erinnert wurden, die „Scythianus“ natürlich vom Pythagoras entlehnt hatte. Sagt doch Porphyrius in der Vita Pythagorae vom Pythagoras: ἐκάλει γὰρ τῶν ἀντικειμένων δυνάμεων τὴν μὲν βελτίοντα Μονάδα καὶ φῶς καὶ δεξιὸν καὶ ἴσον καὶ μένον καὶ εὐθὺ, τὴν δὲ χείρονα Δυάδα καὶ σκότος καὶ ἀριστερὸν καὶ ἄνισον καὶ περιφερὲς καὶ φερόμενον (bei Beausobre I, 29 Anm. 1).

[2]) ob Flügel (Mânî S. 20 Anm. 10 Ende) dem Umstande, dass Mânî mütterlicherseits dem durch die Sasaniden gestürzten Herrschergeschlecht der Arsaciden angehört, eine Mitwirkung an Mânî's Katastrophe unter einem sasanidischen Könige mit Recht zuschreibt, lasse ich dahingestellt, finde es aber wahrscheinlich, da ja nach dem Fihrist Sâbûr, vor dem Mânî zuerst auftrat, zuerst „den Entschluss gefasst hatte, sich seiner zu bemächtigen und ihn zu tödten“ (S. 85 der Uebersetzung vor Ende), bis ihn Mânî durch sein imponirendes Auftreten für sich gewann.

[3]) vielleicht auch die Flucht nach Indien mitzumachen, von der Mas'ûdî (ed. Par. Bd. II S. 164) sagt: (nach anfänglicher Gunst des persischen Königs

den Griechen, deren geographische Kenntniss von Mittelasien gering, von Süd- und Hochasien gleich Null war! Die Unwissenheit machte dann solche unbekannte, schwer zu erreichende Länder zu Fundorten utopischer Weisheit und ebensolchen Reichthums. So geschah es also mit „Scythien“, „Saracenenland“; schliessen wir gleich an, den „Serern“ in „Parthien“ in der Geschichte des „Elkesai“ Philosoph. IX, 13. „Scythien“ hat bei den Griechen eine sehr weite Ausdehnung. Man bezeichnete mit diesem Lande, kann man sagen, die Nordostgrenze der dem classischen Alterthume bekannten Welt, also die Strecken nördlich vom schwarzen, östlich vom kaspischen Meere und hier die Flussgebiete des Oxus und Jaxartes nicht nur, sondern auch ostwärts bis nach China und Indien hin, so schon Ptolemaeus VI, 13—15. Pomponius Mela I, 2, 3 ff. Siehe Forbiger in Pauly's Realencyclopädie der class. Alterthumswissenschaft VI p. 898. 907. Chwolsohn I, 133 Anm. 1 [1]). Das äusserste Ostende der antiken Welt bewohnten aber die Serer, die „fernen Serer“ [2]) der lateinischen Dichter, die berühmten Verfertiger der Seidenstoffe; und wenn daher der „elkesaitische“ Sendbote Ἀλκιβιάδης zur Zeit des Kallist in Rom als heiligen Codex seiner Lehre ein Buch bei sich trägt, das er als von den Serern in Parthien (ἀπὸ Σηρῶν τῆς Παρθίας Philosophumena IX, 13, 52 ed. Duncker S. 462) herstammend bezeichnet, so will er durch diese Aussage dem Buche die Abkunft aus dem fernsten

---

gegen Mânî's Neuerung) لحق مانى بارض الهند لاسباب اوجبت ذلك قد اتينا على ذكرها فيما سلف من كتبنا „Mânî zog ins Land Indien aus Gründen, die dies nöthig machten und die wir in unseren früheren Schriften [uns leider nicht erhalten] erwähnt haben“.

[1]) Chwolsohn l. c. I, 133 zu vag: „er stammte aus irgend einer nordöstlichen Gegend Parthiens, die in späterer Zeit mit dem generellen Namen Scythien bezeichnet wurde“. Ein Theil eines selbst nur beschränkten Gebiets, wie Parthien ist, kann keinen so „generellen“ Namen erhalten. — S. auch Colditz S. 57: „Scythen — die mittelasiatischen Völker überhaupt“, wenn auch das in der Anm. 4 gegebene angebliche Motiv der Benennung „Scythianus“ (die Mânî wählte, „um alle orientalischen Völker durch eine Hindeutung auf die Verwandtschaft ihrer religiösen Ideen mit seinem Systeme — — zu gewinnen“) kindisch ist.

[2]) Horat. od. I, 12, 55. 56 — subiectos Orientis orae Seras et Indos.

Lande der Erde (er redet in Rom, mitten im Occidente, und passt seine Rede dem Sprachgebrauche der Occidentalen an) und dadurch den Charakter des Seltenen, Geheimnissvollen verschaffen. Interessant ist, dass an der in Rede stehenden Stelle des Hippolyt „Parthien“ als Wohnsitz der Serer genannt ist; denn wir sehen hier vor unseren Augen den Verallgemeinerungsprocess sich darlegen, dass eine Provinz, ein enges Wohngebiet einer orientalischen Völkerschaft, zu einer allgemeinen Beziehung einer fernöstlichen Gegend ausgedehnt wird, wie es auch von einem so gelehrten und wenigstens Kleinasiens aus Autopsie kundigen Manne, wie Hippolyt war, geschehen konnte, weil er die occidentalische Anschauung theilte[1]. — „Saracenen“ nun, dass wir zu dieser Bezeichnung übergehen, nannten die Griechen die orientalischen Handelsleute (Beausobre I, 42; Baur S. 466), besonders die, welche die Waaren des glücklichen, besonders des südlichen Arabien und die Indiens herbeibrachten[2]. Sie sind wesentlich mit den Arabes der Alten identisch, die wegen ihrer Reichthümer sprichwörtlich waren[3]; aber der Name ist ebenso eine Collectivbezeichnung für die Orientalen[4] wie „Scythen“, nur geht ersteres mehr auf die südlichen, letzteres auf die östlichen Völker Vorder- und Mittelasiens. Im speciellen Sinne pflegte man freilich mit „Saracenen“ die Bewohner des nordwestlichen Arabiens, die an Syrien direct angrenzten, zu bezeichnen, und der Ortsname *Σαρακηνία* dürfte wohl immer in diesem restricten Sinne stehen. Der Gang, den die Griechen

---

[1]) Eben daher wird Apamea, die Stadt „aus der Alkibiades stammt“, als „das syrische“ bezeichnet, obwohl es wegen der Serer τῆς Παρθίας gewiss das parthische (Strabo XI p. 514) ist. Alkib. rückte seinen Wohnsitz in eine den Occidentalen bekanntere Stadt des Namens, um so seine eigentliche Vaterstadt in der Provinz südlich von den kaspischen Pässen mehr ins Dunkel der Entfernung zu rücken. — Wie vag die geographischen Bezeichnungen der Griechen sind, zeigt Epiphanius, der haer. LXVI, [S. 17 Bd. III ed. Dind. Z. 10] sagt Τερεβίνθου τινὸς — μετονομασθέντος δὲ Βουδδᾶ κατὰ τὴν τῶν Ἀσσυρίων γλῶσσαν!

[2]) Euseb. in Jes. commentar. 13, 20 οἱ παρ’ ἡμῖν καλούμενοι Σαρακηνοί, οἱ τὰς πραγματείας ποιούμεοι.

[3]) Siehe Horat. od. I, 29, l. 2 Icci, beatis nunc Arabum invides Gazis — —; XXVI, l. 2 Intactis opulentior Thesauris Arabum — —

[4]) Chwolsohn I, 133 Z. 5. 6.

mit ihrer Benennung des Ketzervaters nahmen, war nun folgender. Der Anfangs ganz allgemein appellative[1]) Name Scythianus[2]) wurde zum Eigennamen. Nun musste doch der Mann hinsichtlich seiner Abkunft bezeichnet sein, es musste also ein neuer Titel geschaffen werden; und da wählte man für den Weitgereisten den Namen Σαρακηνός, der ihm auch das Attribut grossen Reichthums und des Besuches von Indien (und Aegypten[3]) vielleicht) eintrug. Doch einer Restriction dieser weitgehenden Kategorie bedürftig liess ihn Epiphanius aus Saracenien im engeren Sinne[4]) stammen und in dem an Palästina angrenzenden Theile Arabiens aufwachsen, und so erhalten wir schliesslich (Epiphan. l. c. ed. Dind. S. 17 Z. 10—13) die Gestalt Σκυθιανοῦ τινος, ἀπὸ τῆς Σαρακηνίας ὁρμωμένου, κατὰ δὲ τὰ τέρματα τῆς Παλαιστίνης, τουτέστιν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, ἀνατραφέντος[5]).

Bei der umfassenden Bedeutung jedoch, welche Scythien als geographischer Begriff hat, muss man fragen, in welchem engeren Sinne hier die Benennung als „Scythe“[6]) zu fassen ist, und da ist kein Zweifel, dass es, wie schon Chwolsohn deutete[7]) (Ssabier I, 133), soviel als Parther, Parthicus ist.

---

[1]) was er für das Gefühl des gesunden Beurtheilers wohl von Anfang an sein und bleiben wird.

[2]) Bei den Griechen ist Σκύθης fast zur Appellativbezeichnung eines rohen Menschen geworden; cf. σκυθίζω wie ein Scythe d. i. viehisch (besonders im Trinken) leben; cf. Plutarch. moral. p. 847 F. ἐν τοῖς λόγοις Σκύθης, ein Scythe in seinen Reden. Vergleicht man damit die Anrede des „Archelaus“ an Manes in der Acta ed. Routh S. 134 (cap. XXXVI): Persa barbare, der nur Chaldaeorum linguam versteht quae ne in numerum quidem aliquem ducitur, so dürfte die Tendenz der festgehaltenen Benennung klar sein.

[3]) dies war eine Haupt-Verkaufsstation der „Saracenen“.

[4]) in den Acta noch allgemein (ed. Routh S. 187 Z. 7 v. o.) cap. LII Anfang: Qui Scythianus ipse ex genere Saracenorum fuit.

[5]) Die hier dem „Scythianus“ zur Heimath angewiesene Gegend berührt sich ziemlich eng mit dem von Epiphanius haer. XIX, 2 den Ὀσσαῖοι zugewiesenen Gebiete, der Ναβατῖτις γῆ ἡ καὶ Περαία πρὸς τῇ Μωαβίτιδι. Zu den hier wohnenden Sektirern kam nach §. 1 ὁ καλούμενος Ἠλξαΐ, der Elkesai genannte ψευδοπροφήτης als ihr Reformator.

[6]) nicht etwa für eine Uebersetzung von Çâkya Spiegel l. l. S. 201.

[7]) wegen des ἐκ Σηρῶν τῆς Παρθίας, woher der elkesaitische Sendbote Alcibiades war.

Die Bezeichnung von Mânî's Vater als Parther erklärt sich aber leicht. Ekbatana (Hamadân), von wo Fatak nach dem Fihrist stammt, lag mitten im ehemaligen Partherreiche und zwar gerade in einem Theile, der schon ausserhalb des gewöhnlichen Gesichtskreises der Griechen und Römer, der mit dem Tigris seine Grenze hatte, sich befindet; cf. die Angabe des Strabo B. XVI §. 28 p. 748 ὅριον δ' ἐστὶ τῆς Παρθυαίων ἀρχῆς ὁ Εὐφράτης καὶ ἡ περαία· τὰ δ' ἐντὸς ἔχουσι Ῥωμαῖοι . . . . In diesem Sinne haben wir auch die oben gegebene Deutung des Scythianus als des Mannes aus fernem Osten bez. Norden aufrecht zu erhalten. Ausserdem aber wissen wir ja aus dem Fihrist ausdrücklich, dass Fatak's Frau, Mânî's Mutter, aus dem vornehmen parthischen Geschlechte der Aschghanier (Arsaciden) stammte. Die Ḥaskânier حسكانيّة, das Geschlecht des Fatak, stammen nach dem Ḳâmûs s. v. aus dem ächtparthischen Nêsâpûr (Nîsâbùr), einer der Residenzen der Parthergrosskönige, in „Parthien" im engeren Sinne gelegen. Was übrigens die Verbindung des Begriffs der Scythen mit den Parthern betrifft, so erinnern wir an die Stelle des Plinius hist. nat. VI, 29 regna Parthorum — — pertinent ad Scythas cum quibus ex aequo degunt. Scythen nördlich vom Oxus wurden von parthischen Königen gegen Antiochus VII. zu Hilfe gerufen [1]), und dass das scythische Element im parthischen Heere überwog, ist aus der Angabe Strabo's (XVI, 16, p. 743) über die Erwählung des Dorfes Ktesiphon anstatt Seleucias zur Residenz Seitens der parthischen Könige zu entnehmen: πλησίον δ' [sc. τῆς Σελευκείας] ἐστὶ κώμη Κτησιφῶν λεγομένη, μεγάλη· ταύτην δ' ἐποιοῦντο χειμάδιον οἱ τῶν Παρθυαίων βασιλεῖς φειδόμενοι τῶν Σελευκέων, ἵνα μὴ κατασταθμεύοιντο ὑπὸ τοῦ Σκυθικοῦ φύλου καὶ στρατιωτικοῦ, also damit die Bewohner von Seleucia nicht durch die Einquartirung von scythischen Soldaten belästigt würden. Der Periplus Maris Erythraei bezeichnet als „Parther, die im Industhale herrschen", die Scythen, welche zwischen Kaschmir, dem Meere, Afgha-

---

[1]) s. Reinaud, Mémoire sur la Mésène et la Characène in den Mémoires de l'Institut de France, Ac. des Inscr. t. XXIV deux. partie (1864) S. 183.

nistan und dem Ganges das indoscythische Reich gründeten. Es kommt dies daher, dass um 130 v. Chr. Scythen, die aus ihren Sitzen in der Nähe von China verjagt waren, in die Dienste des Partherkönigs Phraates bei dessen Kampfe gegen die Könige von Syrien traten, dann aber mit den Parthern sich vereinigten und in Baktrien (Strabo XI, 8) und auch jenseits des Hindukusch sich ein selbständiges Reich gründeten, das als das indoscythische bekannte. Dass also bei den Angehörigen des römischen Reiches die verblassende, ungenaue Ueberlieferung aus einem Parther einen Scythen machen konnte, begreift sich leicht, da man ja auch die Stammverwandtschaft des „Reitervolkes" der Parther, der gefährlichsten Rivalen der Römer in der Herrschaft des Orients, mit den steppebewohnenden Scythen nach Nationalität und Art des Lebens und besonders der Kriegsführung festhielt [1]. Für die Benennung des aus Ekbatana stammenden Vaters des Mânî mit Scythianus aber hat man noch ganz besonders zu bedenken, dass wie Ktesiphon die Winter-, so Ekbatana die Sommerresidenz der parthischen Könige war, Strabo XVI, 16. Uebrigens war Fatak, wenn dem Geschlechte der Haskanier entsprossen, ein ächter Perser von Geburt; auch der Name Bâbak, den er noch führt, ist ein in jener Zeit sehr gewöhnlicher persischer Männername.

Die Parther sind aber mit „Saracenen" d. i. Bevölkerungen arabischer Abstammung, sehr viel in Berührung gekommen. Araber streiften nicht nur als Nomaden bis an die Ufer des

---

[1]) Dass die Griechen und Römer die Parther als Nichtperser, Nichtiranier, als Fremde in Iran, positiv als „Scythen", d. i. als von turanischer Abkunft, ansahen, steht fest. Damit ist aber nicht gesagt, dass diese Meinung der Alten richtig war. Höchst wahrscheinlich waren vielmehr die Parther, dieses „Reitervolk", gute Iranier, wie die ächten Perser, die auch „Reiter" waren, wenn auch ihre Urheimath, „Parthien", in einem der nördlichen Grenzgebiete Irans gegen das turanische Steppenland lag. Höchstens war die parthische Dynastie, die Arsakiden, nichtiranischer Abkunft, doch hat sie im Uebrigen z. B. durch ihr Bekenntniss zur mazdajasnischen Nationalreligion, durch Führen meist ächt persischer Namen u. s. w. sich ganz als einheimisch gegeben. S. hierüber die werthvollen Begleitbemerkungen von Nöldeke zu dem 5. Bande von Mommsen's Römischer Geschichte in der Zeitschrift der D. M. G. Bd. 39 (1885) S. 331 ff., besonders S. 344 ff.

Euphrat, sondern wohnten auch in grosser Zahl mit ihren Heerden in den weiten Ebenen von Mesopotamien selbst, ja bis in das eigentliche Babylonien hinein und müssen sich überdies mit der einheimischen aramäischen Bevölkerung von Babylonien, Chaldäa und dem Gebiete des unteren Gesammtstromes in fester Ansiedelung vermischt haben. Arabische Namen auf der ganzen Linie des Euphratgebietes, von Armenien, Edessa, Palmyra bis nach Mesene und der Vereinigung der beiden Ströme herab, zeigen in den erhaltenen inschriftlichen Denkmälern und den Zeugnissen der Historiker des Alterthums die Bedeutung des arabischen Elementes in den Euphratländern schon in dieser Zeit der römischen und parthischen Herrschaft. Der sasanidische Perserkönig Śâpûr „der Schultermann" siedelte, nachdem er lange mit den Arabern sich herumgeschlagen, nach Tabarî (übers. von Nöldeke p. 67) einige Stämme von den Taghlib, ʿAbdalḳais und Bekr ibn Wâil, also aus Nordarabien, in Karmanien, Chuzistan und der Persis an. Für die cultivirten Regionen Mesopotamiens und Syriens erwies sich die Bedeutung der Araber namentlich in ihrer Eigenschaft als Führer der Karawanen, als Handelsleute; und Eine Nation arabischer Abkunft, die Nabatäer von Petra, waren sogar geradezu an die Stelle der Phönicier getreten. Sie waren die ausschliesslichen Herren des Handels zwischen Indien über Forat am unteren Tigris, Palmyra und Petra nach Aegypten. In den Zeiten der Spannung zwischen Römern und Parthern waren die Peträer, damals noch selbständig, mit den Palmyrenern und Meseniern die von beiden Theilen, namentlich aber von den Römern, gern gesehenen Vermittler der Handelsbeziehungen zwischen den beiden Reichen, die die Waaren aus dem parthischen auf römisches Gebiet führten. Dies bedenke man, wenn „Scythianus" in den abendländischen Berichten z. B. in den Actis Archelai ein Saracene heisst, der „in den Grenzgebieten Arabiens" aufgewachsen und dann in Aegypten gelebt haben soll. Wie sind nun der „Saracenus" und der Parthicus (Scythianus) näher zu vereinigen?

Das Epitheton „Saracene" besagt nicht ganz speciell, dass „Scythianus" seiner Nation nach zu den Saracenen gehöre; aber man hat doch in dieser Benennung mehr angedeutet zu finden als blos den Begriff „Orientale", eigentlich weitgereister

Handelsmann, das Epitheton, welches die Grirchen, die orientalischen Handelsleute allgemein Σαρακηνοί[1]) nennend, Mânî's weitgereistem Vater Fatak beilegten in der verblassten Gestalt, in welcher von ihm noch Kunde erhalten war. Eine specielle Hinweisung auf das nordöstliche Arabien, das Saracenenland im eigentlichen Sinne, ist nicht ausgeschlossen; jene allgemeine, appellative, genügt nicht, und es liegt weiter, irren wir nicht, in dieser Erzählung vom religionstiftenden Saracenen Scythianus ein sehr wohl zu beachtender hochinteressanter Fingerzeig auf innere Vorgänge im religiösen Gebiete in den Gegenden südlich und östlich von Palästina im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert. Die in den Acta Archelai vorliegende Gestalt der manichäischen Vorgeschichte knüpft ein Band zwischen Ostpalästina-Arabien auf der einen und Babylonien-Persien auf der anderen Seite. Sie lässt vermöge einer Lehrmittheilung durch geheimnissvolle Mittelpersonen, Scythianus und Terebinthus, den Mânî seine Lehre von zwei Vorgängern schon überliefert erhalten, so dass er sie nur zu proclamiren braucht. Hier schimmert nun aus dem Thun und Treiben, wie es dem „Saracenen" „Scythianus" beigelegt wird, die grosse, einflussreiche Bedeutung durch, welche das mächtige, reiche Handelsvolk der Nabatäer in dieser eigenthümlichen, an Religionsbildungen seltsamer Art so reichen Zeit und Gegend auf den gährenden religiösen Bildungsprocess gehabt hat. Die Nabatäer sind nächst den Juden als das wichtigste Glied in der Uebermittelung und Verbreitung altbabylonisch-chaldäischer Ideen nach dem Westen, namentlich nach Ostpalästina und Aegypten, zu betrachten. Ihre Handelsverbindungen erstreckten sich von Aegypten durch die syrische Wüste theils direct theils indirect (über Palmyra) nach Babylonien; hier mündet die grosse Handelsstrasse von Petra direct in Forat, der Hauptstadt der Landschaft Mesene, und in deren Nachbarstadt Charax aus. Die Nabatäer waren also zur Vermittelung des Ideenaustausches wie geschaffen[2]): und dass

[1]) cf. Χαλδαῖοι geradezu für „Zauberer".

[2]) Die Bedeutung der Nabatäer für die Verbreitung sowohl babylonischer Religion im Westen, besonders in Ostpalästina, als auch arabischer

dies auch ein religiöser gewesen sein muss, wird niemand, der den engen Zusammenhang von Religion und Volkthum im Alterthum kennt, in Abrede stellen. Man bedenke, dass ja auch der Handelsmann Muhammed es war, der nach den auf seinen Kauffahrten erhaltenen Belehrungen und Anregungen die arabische Volksreligion zu einer Weltreligion reformirte. Als ein mächtiger Staat tritt das Nabatäerreich schon in der Diadochenzeit hervor. Seine reiche, stark befestigte Capitale Petra, in einem gesegneten, durch ein unübersteigliches Felsenlabyrinth geschützten Thale des Gebirges Sêʿîr, in dem heutigen Wadi Musa, reizte schon die Eroberungslust des Antigonus und seines Feldherrn Athenaeus, Diod. Sicul. XIX, 9 ff.

Diese Nabatäer müssen also auch ein sehr wichtiges Bindeglied in dieser fruchtbaren Zeit der Religionsbildung, den beiden ersten vorchristlichen und den beiden ersten nachchristlichen Jahrhunderten, gewesen sein. Ohne Annahme von Entlehnungen aus der uns nicht unbekannten arabischen Volksreligion der Nabatäer und zugleich aus der Lebensart, Stammverfassung und überhaupt den Sitten- und Lebensgebräuchen der Nomadenaraber, also ohne arabische Einflüsse mancherlei Art ist meines Erachtens die Entstehung schon des Essenismus, noch mehr aber des Elkesaitismus und des „häretischen“ Ebionismus durchaus nicht zu erklären. Der Neupythagoräismus, mit dessen Herbeiziehung man nach **Zeller's** Vorgang bei Erklärung des Ursprungs der Essener und deren Verwandten viel operirt, ist selbst ein Product der Vermischung chaldäisch-babylonischer Elemente mit griechischen. Dass man aber vom 3. und 4. christlichen Jahr-

---

Religion und Sitte im Osten muss anerkannt werden. Doch ist hier Eins hinzuzufügen, es waren nicht die Nabatäer **allein**. Es ist zur Erklärung der „Essener“, „Elkesaiten“, „Sampsäer“ (d. i. ܫܡܫܐ und dieses verkürzt aus ܫܡܫܝܢܐ שַׁמָּשַׁיָּא gleich ܡܫܡܫܢܐ θεραπευταί, **Verwalter**, sc. der Geheimceremonien, nämlich der chaldäischen Mysterien in Ostpalästina, und der der anderen dualistischen („gnostischen“) Mischparteien des Westens) **vor allem** daran zu erinnern, dass hier bereits durch die erobernden Assyrer und Babylonier nach ihrer beliebten Politik geradezu **babylonische Kolonisten** angesiedelt waren; cf. z. B. das Zeugniss des **Stephan. Byzant.** s. v. Βαβυλών für die Stadt Χαραχμωβα im Lande Moab. Was in Samaria geschehen, war noch an vielen anderen Orten geschehen.

hundert an gerade die Bewohner der Sinaihalbinsel und der angrenzenden Gebiete, eben von unserer Arabia Petraea, mit dem Namen Saracenen bezeichnete, ersieht man aus der Bemerkung des Augustin in Numer. (bei Reland, Palästina S. 72), dass „Midianiter“ der alte Name des zu seiner Zeit Saracenen genannten Volkes sei. — In den Mittheilungen also, welche die Acta Archelai und die aus ihnen geflossenen Berichte vom „Saracenen“ Scythianus und seinem Aufenthalte in dem an Judäa angrenzenden Arabien und in Aegypten bringen, sehen wir zwar keine geschichtlich getreuen Personalnotizen zum Leben von Mânî's Vater Fatak, wohl aber die Wiedergabe der von den Saracenen auf Fatak ausgeübten Einflüsse durch die Verkörperung des Treibens dieser Nation in der Person des Fatak. Es beruht diese Skizzirung des Saracenenthums durchaus auf geschichtlicher Wahrheit, ähnlich etwa, wie man mit Lenormant, Geheimwissenschaften Asiens (Jena 1878) S. 525ff. die allgemeine zu Grunde liegende Darstellung der altbabylonischen Verhältnisse aus der Zeit des Nebukadnezar in den 6 ersten Kapiteln des Buches Daniel als durchaus geschichtsgetreu anerkennen muss, ohne Daniel selbst und das über ihn Erzählte für historisch zu halten. Die „Acta“ bringen also hier keine neuen äusseren Daten, aber sie ergänzen den wichtigsten der orientalischen Berichte, den des Fihrist, den man allzeit zu Grunde zu legen hat, in dankenswerther Weise durch Skizzirung wichtiger innerer religionsgeschichtlicher Zusammenhänge in der Zeit vor und während der Jugend des Mânî in Form einer Personification. Abgesehen von den Berührungen mit den Nabatäern, die als Kauffahrer immer wieder nach Südbabylonien kamen, und die die Vertreter der „Weisheit von Midian und Theman“ als μυθολόγοι καὶ ἐκζητηταὶ τῆς συνέσεως Baruch 3, 23 waren, muss ein saracenischer Einfluss noch unmittelbarerer Art auf Fatak stattgefunden haben. Er schloss sich nach dem Berichte des Fihrist an die Genossenschaft der babylonischen Mughtasilah, „der sich Waschenden“, an und übte mit ihnen die Askese in der Enthaltung von Fleisch, Wein und Geschlechtsgenuss aus. Diese Gelübde, späterhin bekanntlich auch die Verpflichtungen der „Gerechten“ der Manichäer, erklären sich nicht alle aus babylonischer Observanz. Zwar die

Vermeidung der Weiber und des Fleisches findet sich nach Chwolsohn II, 359ff. 462, cf. S. 50ff. auch in den Mysterien der Harranier, dieser langlebigen ächten Ausläufer des alten nordmesopotamisch-syrischen Heidenthums. Aber die Enthaltung von Wein, der in den harranischen Riten so vielfach vorkommt, ist durchaus unbabylonisch — sie ist aber ächt altarabisch, eine Vorschrift der Nomadenaraber. Aus deren Abneigung gegen jede Ansässigkeit, dem Ausfluss des ausgebildeten Freiheitsstolzes, erklärt sich das Verbot, Getreide und Wein zu bauen, welches Diodor XIX, 94 von dem nomadischen Theile der Nabatäer berichtet: νόμος δ' ἐστὶν αὐτοῖς μήτε σῖτον σπείρειν . . . . μήτε οἴνῳ χρῆσθαι . . . . ὃς δ' ἂν παρὰ ταῦτα ποιῶν εὑρίσκηται, θάνατον αὐτῷ πρόστιμον εἶναι; über die σωφροσύνη der Nabatäer cf. auch Strabo XVI, 26 p. 783. Es müssen sich also mit der einheimischbabylonischen, aramäisch redenden Bevölkerung, der die Mughtasilah angehören, Araber vermischt haben, die, dort ansässig geworden, ein Stück ihrer alten Lebensweise beibehielten. Nach Strabo XVI p. 748 wohnen ja τῶν Ἀράβων οἱ φύλαρχοι μέχρι Βαβυλωνίας, ibid. Σκηνῖται οἱ νομάδες οἱ τῷ ποταμῷ (dem Euphrat) πλησίον. — Eine nähere Betrachtung von Namen der manichäischen Vorgeschichte zeigt, dass selbst arabische Namen herauszuerkennen sind. — In diesem Lichte besehen verliert die Bezeichnung von Mânî's Vater als Saracene ebenso wie die als Scythe (Parther) jedes Auffallende. Wir haben natürlich nicht noch weiter zu gehen und den Fatak in Person als Religionsstifter in Ostpalästina, Judäa und Aegypten gewesen sein zu lassen. Dies gilt eben nur von dem Volke der Saracenen, die auf Fatak so grossen Einfluss hatten, so dass er ganz als einer der Ihrigen erschien und nun in der Sage als ihre Verkörperung dasteht. Die enge Verbindung der südbabylonischen Taufbeflissenen mit den nordarabischen Nabatäern, überhaupt mit der an den Eufrat heranreichenden arabischen Bevölkerung, erklärt auch das Auftreten des „Täuferthums“ und überhaupt babylonischer Ideen in den ostpalästinensischen Secten wie den Hemerobaptisten und Elkesaiten — wie andererseits durch nabatäische Vermittelung palästinensische Elemente nach Südbabylonien gekommen sein werden, was namentlich die hohe Stellung Johannis des Täufers, des Vorläufers Jesu, bei den Mandäern zeigt.

Bei dieser Sachlage dürfte es nun nicht zu kühn sein, eine corrupte Stelle zu Anfang des Berichtes über Mânî's Jugend bei an-Nadîm etwas näher zu bestimmen. Nach der Angabe über Mânî's Mutter folgt eine verderbte Stelle, welche Flügel im Mânî (1862) herzustellen unterlässt, die aber in der Gesammtausgabe des Fihrist in der Gestalt gegeben wird, wie sie Fleischer durch Conjectur verbessert hat. Fleischer liest وقيل ان مانى كان اسقف قنى والعربان من اهل جوخى وما يلى بادرايا وباكسايا und übersetzt: man sagt, dass Mânî „Bischof war von Ḳunnâ und den Dschauchâ und die Umgegend von Bâdaraja und Bâkusâja bewohnenden Arabern". عُرْبان „Die Araber" ist eine nach neuarabischer Art verstärkte Pluralform wie السُودان von السُود u. s. w., siehe Fihrist Bd. 2 S. 162. Dass die Fihristworte so herzustellen sind, halte ich für gewiss. Damit ist natürlich noch nicht gesagt, dass die Nachricht, Mânî sei Bischof der Araber gewesen, auch sachlich richtig sei. Von Fleischer ist auch bereits der richtige Gesichtspunkt zur Erklärung hervorgehoben worden, die Nachricht beruht ebenso auf Christianisirung wie die Mittheilung des viel späteren Abûl'faraǵ, Mânî sei Presbyter in Ahwâz قسيس بالاهواز gewesen; freilich die Benennung der Mutter Mânî's mit Marmarjam kann ich nicht als weiteren Beleg hierherziehen. Dass auch Autoren wie der Verfasser des Fihrist bei den Mittheilungen über Mânî und die Manichäer neben den authentischen manichäischen Sectenschriften selbst, die sie zu Grunde legen, auch christliche Berichte benutzt und zu einzelnen Notizen herangezogen haben müssen, sieht man an dem Beispiele des nicht viel später (um 1000 n. Chr.) schreibenden al-Bîrûnî. Dieser gibt p. ٢٠٧ ed. Sach., wo er etwas näher auf die Lehre des Mânî zu sprechen kommt, authentische Auszüge aus Mânî's Hauptwerke, dem Śâhpûrakân und leitet doch seinen Bericht Z. 13 mit der Angabe ein, Mânî sei ein Schüler des فادرون gewesen, d. i. offenbar قاردون oder مارقيون, Kerdon oder Marcion. Wir finden eben die Gewohnheit des Efräm und seiner Schule, den Mânî in ein Schülerverhältniss zu früheren Gnostikern zu setzen, aus syrischen Quellen auch zu den Arabern

übergegangen. — Dass übrigens an-Nadîm seiner Quelle, aus der er die in Rede stehende Notiz entnahm, nicht recht Glauben schenkte, zeigt er mit dem einleitenden قِيل selbst, wie bereits Flügel S. 163 des Fihrist gefunden hat. Sachlich beurtheilt ist die Angabe, Mânî sei christlicher Bischof oder Presbyter gewesen, schon wegen der chronologischen Schwierigkeiten einfach unrichtig. Werth hat sie aber als der bei aller Verworrenheit noch deutlich durchscheinende Reflex des Verhältnisses, dass Mânî oder vielmehr zunächst sein Vater, dann er, dessen „Zögling", selbst, bei den Arabern in Südbabylonien eine angesehene Stellung als religiöses Oberhaupt gehabt habe. Es geht dies auf die Zeit, wo er sich zu den „Täufern", den al-Mughtasilah, hielt, in deren Satzungen ihn ja sein Vater auferzogen hatte [1]). Das Ende dieses Lebensabschnittes trat in Mânî's zwölftem Jahre ein, als er den Ruf des Engels Eltawam (אֶלְתַּוַם) zu hören glaubte: „Verlasse diese Secte, denn du gehörst nicht unter sie."

Ueber die weiteren Theile der Scythianussage können wir uns kurz fassen. Die Reise des „Scythianus" nach Aegypten erklärt sich einmal aus der Bedeutung der ägyptischen Weisheit im Alterthume. Mânî selbst rühmte sich „ägyptischer Weisheit"; woher sollte er diese anders haben als von seinem Vorgänger und Lehrer, den wir als seinen Vater wiedererkennen? Auch abgesehen von der Mittheilung an den Sohn durfte der selbst als Ketzer verabscheute Vater nicht den Besuch Aegyptens unterlassen haben, um dort „tela ignea Satanae" zu erwerben. Zugleich gab die Hinführung des Mannes nach Aegypten, wo er in der Stadt „Hypselis" („Hochmuthsstadt") ein schönes Hurenweib heirathet, die beste Gelegenheit, ihn mit demjenigen in Parallele zu setzen, ex quo universae haereses substiterunt Irenaeus I, 23, 2, dem Simon Samaritanus. Heisst es doch von diesem in der Hauptquelle für unsere Kenntniss seiner Lehren, in den Clementinen (ed. Dressel. Gotting. 1853) II, 22: Σίμων ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῇ πρὸς Αἴγυπτον γεγονὼς ἑλληνικῇ παιδείᾳ πάνυ ἐξασκήσας ἑαυτὸν καὶ μαγείᾳ πολὺ δυνηθεὶς καὶ φρενωθεὶς θέλει

[1]) p. ٣٢٧ Z. 9 ܡܠܝܬܐ ܘܥܠܝ ܡܥܗ قَرِّبِي.

νομίζεσθαι ἀνωτάτη τις εἶναι δύναμις. Vom Simon entlehnte dann auch die Sage die ihm nach dieser Stelle reichlich zu Gebote stehende ἑλληνικὴ παιδεία für den „Scythianus“, von dem Epiphan. p. 618 A (ed. Dind. S. 17 Z. 13 ff.) sagt: παιδευθεὶς τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν καὶ τὴν τῶν γραμμάτων αὐτῶν παιδείαν δεινὸς γέγονε περὶ τὰ μάταια τοῦ κόσμου φρονήματα. Vom Magier Simon [1]) entlehnte die sagenumwebte Person des Scythianus natürlich auch die Niederlage in einer Disputation mit den hier die Stelle des Petrus vertretenden Synedristen, wohl auch die verunglückte, mit magischen Künsten unternommene Himmelfahrt, die sich bei seinem Doppelgänger „Terebinthus“ wie ein im Osten genommener Abklatsch wiederholt. Doch spielt hier auch unverkennbar ein Zug aus der ächt manichäischen Sage sowie der manichäischen Religion mit hinein. Der Fihrist erzählt (S. 84 oben der Uebers.), dass die Mutter des Mânî, als dieser eben geboren war, „in Bezug auf ihn schöne Träume hatte und im wachenden Zustande sah, als ob Einer ihn nahm, in die Luft entführte [2]) und dann wiederbrachte. Bisweilen blieb er einen oder zwei Tage aus, dann brachte er — der Entführende — ihn wieder zurück“ — also dass die Mutter im ekstatischen Zustande ihres Sohnes Erhöhung in den Himmel und sein Verweilen daselbst vorgebildet sah. So bezeichnen denn die Manichäer auch die Aufnahme der Seele des „Auserwählten“ ins Lichtreich als „Erhebung, Emporhebung“, إِرْتِفَاع [3]) S. 66 Z. 10, und sagen von Mânî selbst, dass er „in die Paradiese des Lichtes erhoben wurde“, ارتفع الى جنان النور (ibid.), und noch vor seiner „Erhebung“ den Sîs zum Nachfolger im Imâmat bestellt

---

[1]) wir verweisen, das Weitere betreffend, auf Baur, Das manichäische Religionssystem S. 467 ff., besonders S. 473—75.

[2]) wörtlich: mit ihm in die Luft aufstieg يصعد به الى الجوّ. Man vergleiche übrigens die „Nacht des Aufsteigens“ sc. in den Himmel, ليلة المعْراج, in der Geschichte Muhammed's.

[3]) Von der allerdings im eigentlichsten Sinne mit Bezug auf die mehrfachen Stationen (Säule des Lobpreises, Sphäre des Mondes etc.) die Rede sein kann.

habe. Auch die Mandäer reden von einem Aufsteigen", סלאקא, der Seele nach ihrer Trennung vom Körper [1]). — Was die „vier Bücher" betrifft, die Scythianus abgefasst haben soll [2]), so kann an die „vier Vedas" kein Gedanke sein, obschon bereits Assemani diese zur Vergleichung heranzieht. Der Grund, weshalb man an die Vedas dachte, war, abgesehen von der Vierzahl (der Bücher Scythian's einerseits und der Veden andererseits) und dem (für die Combinirenden wenigstens bestehenden) Nichtvorhandensein einer solchen bestimmt abgeschlossenen Tetras von heiligen Schriften an einem anderen Orte des Orients als in Indien, gewiss in erster Linie jene althergebrachte Meinung, dass im Manichäismus ein gut Theil indischen Buddhismus von seiner Wurzel an stecke, die ganz unbegründet ist. Aber, wäre dem auch so, eben dann ist es ganz unmöglich, an die Vedas zu denken. Letztere sind ja die heiligen Grundschriften der altindischen Religion, die man im Gegensatze zum Buddhismus mit Brahmanismus bezeichnet und zu der der Buddhismus in directester Feindschaft steht, weil er gerade zur Reformation des grobsinnlichen, so wenig geistigen Brahmanismus gekommen ist, dessen Naturreligion gerade in den Vedas ihre allerursprünglichste, rein naturvergötternde Basis hat. Von Beziehungen Mânî's aber zum Brahmanismus wissen wir doch gar nichts und müssten solche allein aus der Notiz von den vier Scythian-Büchern entnehmen. Von der Unwahrscheinlichkeit, dass die Titel der „vier Bücher", mit denen der vier Veden als sachlich identisch [3]) erweisbar wären, wollen wir ganz absehen. — Viel näher als die „vier Vedas" lägen meines Erachtens die „vier Evangelien" des Neuen Testamentes; denn Berührungen mit dem Christenthum sind bezeugt, mit dem Brahmanismus nicht. Aber das christliche Element, das übrigens sehr spärlich ver-

---

[1]) S. auch Nöldeke in den Götting. Gel. Anzeigen 1869 S. 490. Der ganze zweite Theil des Sidrâ rabbâ handelt von den Begegnissen der Seele nach dem Abscheiden vom Leibe.

[2]) Epiphanius 619 C Ende; Acta LII (p. 187 ed. Routh Ende).

[3]) Was haben wohl die μυστήρια, κεφάλαια, das εὐαγγέλιον und der θησαυρός zu thun mit dem Lehrbuche (Veda) des Lobpreises (ṛg-v.), der Versöhnung (sâma-veda), des Opfers (yâǵur-v.) und der Feuerpriester (atharva-v.)!

treten ist, kommt — dies müssen wir als klar erkennbares Factum aus der occidentalischen Tradition über Mânî's Leben entnehmen — erst spät, nach fast schon vollendeter Bildung des Systems, wie ein Accidens, ein Anflug zum orientalischen Grundstoffe hinzu. Wir dürfen also, da an der Nachricht von den vier Büchern des Scythian etwas Historisches sein muss, wegen ihrer ausdrücklichen Hinübernahme in die Geschichte des „Terebinthus" und die des „Cubricus", die beide jene Notiz wie ein rother Faden durchzieht und mit der vom Scythianus verbindet, das christliche Element nicht bereits unter die eigentlichen Bildungselemente des Systems versetzen [1]) und doch zugleich die Nachricht nicht rein von der späteren Zeit eingesetzt sein lassen. — Unverkennbar ist das Bestreben des historischen Mânî, sich im Verkehr mit den christlichen Westasiaten das Aeussere eines christlichen Sendboten zu geben. Im Briefe an Marcell nennt sich der Briefschreiber Μανιχαῖος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ und fährt ganz paulinisch fort καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἅγιοι. Mânî hat 12 Schüler, die ersten Electi; dann die 12 magistri und 72 Bischöfe der manichäischen Kirche; die Namen der christlichen Glaubensboten Thomas und Addas fehlen nicht für die Länder Indien und Syrien, in welche sie die altkirchliche Ueberlieferung schickt [2]). — Aber die Namen der Scythianbücher bereiten eine unüberwindliche Schwierigkeit; man müsste denn sagen, die Idee der vier heiligen Schriften sei von den christlichen Evangelien entlehnt, die Namen von Mânî frei erfunden. Wir müssen also, da uns überhaupt von manichäischen Schriften so wenig, nicht viel mehr als die Titel, bekannt ist, von den Titeln selbst ausgehen und sehen, ob wir die Namen durch wirkliche Dinge beleben können.

---

[1]) Epiphanius LXVI, 5 [622 B extr.] ὁ Μάνης ἀκηκοὼς περὶ ὀνόματος Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ δούλων, χριστιανῶν δέ φημι, διεγνώκει διὰ τοῦ ὀνόματος τῆς ὑποθέσεως χριστοῦ ἀπατῆσαι τοὺς πεπλανημένους, von dem die christlichen Schriften für sich requirirenden Mânî. Der Ausdruck ist in Anbetracht der vollkommenen Wirkung recht bezeichnend.

[2]) Die Manichäer hatten ja ein Evangelium des Thomas (wohl wesentlich identisch mit den 1826 von Thilo edirten Acta Thomae), welcher Letztere in der Abschwörungsformel als der Verfasser jener Ketzerschrift verflucht wird, ἀναθ. Θωμᾶν τὸν συντάξαντα τὸ κατ' αὐτὸν λεγόμενον εὐαγγέλιον.

Die Titel der vier Scythianbücher sind nach Epiphan. c. 2 (S. 19 Z. 9—12 bei Dindorf) Ende μυστήρια, κεφάλαια, εὐαγγέλιον, θησαυροί; für letzteren Plural setzen die Acta (S. 187 ult.) den Singular: novissimum omnium thesaurum appellavit. Letzterer Name leitet uns auf die richtige Spur. Die wichtigste und umfangreichste Schrift der Mandäer, eine Art corpus doctrinae für die Lehre derselben[1]), führt den Titel Ginza גינזא d. i. bekanntlich Schatz, thesaurus, neben dem anderen Titel Sidrâ rabbâ סידרא רבא. Titel pflegen in verwandten Literaturen dieselben zu bleiben, wenn sie nur allgemein genug sind, um auch einen modificirten Inhalt zu decken[2]); es kommt nur darauf an, welches die tonangebende Urliteratur war, deren termini technici ihre Herrschaft auch über die secundären Literaturen forterstreckten. Diese Urliteratur ist aber im vorliegenden Falle die ṣabische. Die ausdrückliche Angabe, dass Mânî in der ṣabischen Religion von seinem dieser angehörenden Vater aufgezogen sei, berechtigt uns doch wahrlich angesichts der Thatsache, dass eine uns erhaltene mandäische Schrift mit einer manichäischen und einer „vormanichäischen" (thesaurus, Schatz), eine andere manichäische wenigstens mit einer „vormanichäischen" denselben Titel (mysteria) hat, den Ursprung dieser Titel aus ṣabischem Eigenthume abzuleiten. Zu den Resten der ṣabischen Religionsliteratur gehören die Mandäerbücher. Die mandäische Literatur ist noch jetzt reich genug (s. Nöldeke, Mand. Gramm. S. XXII ff.) zu nennen, wenigstens bezüglich des Umfanges der einzelnen Schriften, wie des „grossen Buches", wenn auch nicht wegen der Anzahl der gesonderten Bücher, von denen bis jetzt vollständig nur das grosse Buch" und das „Qolasta" d. h. Quintessenz, ein Compendium der vornehmsten eschatologischen Lehren, herausgegeben sind. Aber diese Literatur ist eine vielfach aus losen, unzusammenhängenden Stücken locker zusammengesetzte. Löst man diesen Verband, sondert

---

[1]) Nöldeke G G A S. 489 „das Hauptwerk der ganzen Literatur" sc. der Mandäer.

[2]) Wie viele häretische Schriften der ersten christlichen Jahrhunderte führten nicht den Namen „Evangelium", „Acta" (πράξεις) und Ἀποκάλυψις, auf Grund der so lautenden Titel im recipirten neutestamentlichen Kanon!

die selbständigen Stücke aus, so vermehrt sich auch die Zahl der einzelnen Schriften bedeutend. Gehören nun ferner zwar manche Theile des „grossen Buches“ z. B. in eine Zeit, die von der der ältesten Stücke um mehrere Jahrhunderte entfernt ist, so gehören doch, wie bereits Nöldeke l. c. S. XXII erklärt hat, in den uns bekannten alten Schriften (Sidrâ rabba, Sidrâ d'Jahjà d. i. „Buch des Johannes“, Qolasta etc.) keine Bestandtheile später als 900 nach Chr., die meisten in die Zeit zwischen 650—900 [1]), aber ihrer Grundlage, ja zum Theile ihrem Wortlaute nach mögen sogar manche Stücke noch in die Sasanidenzeit hinaufreichen; so Nöldeke l. c. XXII Mitte. — Daran nun freilich, dass zu Fatak's Zeiten diese Bücher schon in der uns erhaltenen Gestalt fertig zusammengestellt und redigirt vorgelegen hätten, denkt niemand, der das unkritische Interpolations- (nicht einmal Ueberarbeitungs-) Verfahren der orientalischen Schriftsteller überhaupt kennt und die Spuren verschiedener Zeitperioden im „grossen Buche“ allein beachtet [2]). Aber der Annahme, dass damals bereits Zusammenstellungen unter den Titeln der jetzigen Bücher oder ähnlichen vorgelegen haben, kann nichts entgegenstehen, so klein an Umfang diese damaligen im Vergleich mit unseren jetzigen Voluminibus, in denen Jahrhunderte ihre Beiträge abgesetzt haben, gewesen sein mögen. Das Bedürfniss solcher war bei der damaligen Blüthe der Sekte gewiss grösser als später, wo man die alten liturgischen Stücke gar nicht mehr verstand. — Die abgeschlossene numerische Tetras begegnet uns bei den Mandäern freilich nicht; man zählt gewöhnlich 5, ja wenn man den zweiten Theil des Sidrâ als selbständiges Werk fasst, 6 mandäische Hauptschriften. Doch blicken wir einmal, von aller möglichen sachlichen Identität der Schriften abgesehen, auf die beiderseitigen Titel

[1]) höher als 650 darf man wenigstens für die allgemeine Zeitbestimmung nicht hinauf gehen, da hin und wieder von Muhammed und dem Islam die Rede ist. „Im 16. Jahrhundert, in dem unsere ältesten Handschriften geschrieben sind, waren die Schriften schon viele Jahrhunderte alt“ sagt Nöldeke XXI/XXII und beweist dies aus den Angaben der Abschreiber über die Genealogie der Codices.

[2]) Nöldeke l. c. S. XXI: „Die Zusammenstellung dieser Schriften zu den heutigen Büchern mag aber viel später geschehen sein.“

allein, so erinnert das Buch Κεφάλαια an die Reihe, Sammlung, Anthologie liturgischer Lieder und Formeln mit Gebrauchsanweisung, wie sie das Qolasta darstellt. Der Θησαυρός des Scythianus weist uns jedenfalls mit Unabweisbarkeit auf den mandäischen Grundcodex Ginzâ d. i. thesaurus, ein Name, den dann Mânî für seine eigene Hauptschrift beibehielt[1]).

Von diesen vier „Büchern“ heisst es nun, Scythianus habe sie sich gemacht, βίβλους τέσσαρας ἑαυτῷ πλάσσεται. Das hat nun zwar Fatak entschieden nicht gethan, wenn er, wie wir hören, die Ṣabier bereits als organisirte Religionsgenossenschaft vorfand, der er sich anschloss. Aber nichts hindert, anzunehmen, dass er vermöge seiner religiösen Bildung, seines Eifers und seines Standes einen reformatorischen Einfluss unter den Ṣabiern zu gewinnen wusste, als dessen Reflex die abendländische Nachricht zu betrachten ist, er habe die mandäischen Bücher verfasst, die er höchstens redigirt oder, als Lehrer seiner neuen Glaubensgenossen, inhaltlich modificirt haben kann. Eins aber entnehmen wir der Erzählung mit Gewissheit, was die Angabe des Fihrist über die Erziehung des Mânì ergänzen und näher bestimmen kann. Die Unterweisung, die Mânì von seinem Vater in der Religion empfing, knüpfte sich an die ṣabischen Religionsbücher an, und Mânì's Versuch, eine Weltreligion zu schaffen, ging von der Umarbeitung der ṣabischen Bücher aus. Wir dürfen also die Angabe des Fihrist رُبِّيَ على مِلّته „er empfing Unterweisung in seiner Religion“ näher auffassen in dem Sinne: er empfing Unterricht im Verständniss jener heiligen Codices.

Wie kommt es aber endlich, dass die Christen den Fatak in das Zeitalter der Apostel versetzten? Ich glaube, die Worte in dem Actabericht, welche auf jene auffallende chronologische Bestimmung folgen, geben uns richtig betrachtet den

---

[1]) Die Ṣabier (Mughtasilah) haben gewiss Schriften, die wie „Schatz“, „Buch der Geheimnisse“, „Evangelium“ etc. betitelt waren, schon vor Mânì gehabt. Dahingegen die Angabe der „Acta“ über die 4 Bücher des Scythianus wird wohl lediglich auf die 4 gleichnamigen Schriften des Mânî selbst gehen, die ihm, um ihm den Ruhm eigener Production abzusprechen, abgesprochen und seinem Vorgänger beigelegt worden sind.

Schlüssel, auch dieses Räthsel zu lösen. Es heisst da (p. 186 ed. Routh) quidem ex Scythia, Scythianus nomine, Apostolorum tempore fuit sectae huius auctor et princeps, sicut et fuerunt et multi alii apostatae, qui primatus sibi vindicare cupientes falsa pro veris conscripserunt, simpliciores quosque ad suam libidinem pervertentes. — — Die spätere Zeit des zur Neige gehenden dritten und des vierten Jahrhunderts, die auf den lebensgefährlichen Kampf der Kirche mit der Gnosis als auf einen überwundenen Standpunkt zurückblicken konnte, betrachtete die Wurzeln aller der seitdem so üppig und frech entfalteten Häresien als bereits im apostolischen Zeitalter vorhanden. Ja man liess, um die chronologische Fixirung wenig bekümmert, die Ketzerhäupter noch zur Zeit der Apostel selbst leben und womöglich von den Aposteln selbst noch in Disputationen u. s. w. überwunden werden. So wurde der in der Apostelgeschichte zwar ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ μεγάλη (VIII, 10) genannte, aber trotz aller „Magie" ziemlich ungefährlich erscheinende Samaritaner Simon der Repräsentant der späteren ausgebildeten jüdisch-samaritanischen Gnosis und als solcher, nicht als der Magier der Apostelgeschichte, im Clemensroman von Petrus besiegt. Hatten also alle Ketzereien in der Apostelzeit ihren Repräsentanten, so durfte der so gefährlichen manichäischen ein solcher nicht fehlen. Dieses Bestreben erzeugte, wie wir sahen, schon die Hineintragung der Helena in die Geschichte des „Scythianus". Es producirte ferner dessen Niederlage in Jerusalem, wo ihm aber beim besten Willen [1]), weil dies in der kanonischen Apostelgeschichte durchaus nicht verzeichnet war, keine christlichen, nur jüdische Aelteste zu Ueberwindern seines Dualismus gegeben werden konnten. Es erzeugte ferner die nicht zu verkennende Verbrüderung des Scythianus mit dem Gnostiker Basilides von Alexandria am Schlusse der Acta, ed. Routh p. 196/96, c. LV, zu welcher der angebliche Aufenthalt des Scythian in Alexan-

---

[1]) Epiphanius sagt 66, 3: (Σκυθ.) ἠθέλησε — — στέλλεσθαι τὴν πορείαν ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλυμα περὶ τοὺς χρόνους τῶν ἀποστόλων und dann: ἀντιβάλλειν ἤρξατο πρὸς τοὺς ἐκεῖσε πρεσβυτέρους, τοὺς κατὰ τὴν νομοθεσίαν θεοῦ τὴν τῷ Μωυσεῖ δοθεῖσαν καὶ προφητικῇ ἑκάστου προφήτου διδασκαλίᾳ βιοῦντας — das können nur Juden sein, keine Judenchristen wie Jacobus der Gerechte.

drien Anlass gab; auch von Basilides heisst es: Basilides quidam antiquior, non longe post nostrorum Apostolorum tempora — dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat. Demselben Bestreben der Griechen, die Häretiker unter einander durch ein Schülerverhältniss zu verknüpfen, verdankt auch die offenbar in letzter Linie auf eine griechische Quelle zurückgehende Notiz des Mas'ûdì ihren Ursprung (II, 167 Z. 4), Mânî sei تلميذ قاردون, ein Schüler des Ḳârdûn gewesen. Die Lesart schwankt zwar, es wird auch Fârdûn und Mârdûn gelesen. Aber ich glaube nicht, dass man mit Flüg. (S. 141) den Namen dieses angeblichen „Lehrers" Mânî's für einen persischen halten und aus ihm Folgerungen über Mânî's Bildungsgang ziehen darf. Ich finde in Ḳârdûn einfach den Gnostiker Κέρδων (die Transscription ist unauffällig), oder vielmehr, da das m an erster Stelle das Richtige sein wird, einfach den مارقيون Markjûn = Marcion. Da es wenigstens zu Mânî's Zeit noch Marcioniten gab — die erst vom alles verschlingenden Manichäismus absorbirt wurden, so darf man an der Chronologie um so weniger Anstoss nehmen. Ueberhaupt aber wusste die damalige Zeit noch nicht so genau wie wir heutzutage die chronologische Succession der Häretiker zu bestimmen und wusste noch nicht so genau wie wir, dass Marcion am Ende Kaiser Hadrian's, Anfang der Regierung des Antoninus Pius, also 138, aufgetreten sei. Dann weiter bedenke man Folgendes. Die orientalischen Christen hörten von den Manichäern, dass Mânî seine Häresie nicht mit Stumpf und Stiel selbst im eigenen Kopfe ausgebrütet, sondern mehrfache Anleitung, Unterweisung, Vorbereitung gehabt habe. Insbesondere hörten sie auch von einem Vorgänger, der selbst erst nach manchen Reisen und Wechseln seinen manichäischen Standpunkt gewonnen habe; den die Manichäer hoch ehrten, wenn auch weniger als Mânî selbst, und von dem die verfolgungseifrigen Inquisitoren und Häresiologen vergassen oder als minder wichtig überhörten, dass er Mânî's Vater gewesen sei. Je mehr nun Fatak bei den Manichäern selbst zurücktrat, desto mehr verblasste sein Bild auch bei den Griechen. Die Tradition von der Bildungs- und Jugendgeschichte Mânî's verdarb unter unabsichtlichen und

absichtlichen Missverständnissen immer mehr, und so wurde jener Vorläufer ganz unbestimmt zum „Manne aus Osten“, der wie Ahasver umherzieht. Seine Zeit wurde erst recht nicht festgehalten, und endlich schien es ganz passend, den Bösewicht, der doch immer weiter unter die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts zeitlich hinaufverflüchtigt war, nach Jerusalem in die Apostelzeit zu versetzen, um dort nach Simon's Art von Vertretern der geoffenbarten Religion sein Urtheil zu empfangen. —

Nach Abschluss der Betrachtung der Gestalt des Scythianus, aus dessen Legende die Hauptmomente bisher zur Sprache gebracht sein dürften, treten wir nun in die Untersuchung über die zweite vormanichäische Räthselgestalt ein, den „Terebinthus“, von dem es heisst, er habe sich Budda genannt[1].

Schon Baur hat (l. c. S. 462 oben) die Ueberzeugung ausgesprochen, dass die beiden vorgeblichen Lehrer Mânî's nur Eine Person seien. Chwolsohn hält dies I. S. 132/133 wenigstens für sehr wahrscheinlich, wenn er auch meint, dass die chronologischen Verhältnisse sehr wohl für beide, Scythianus und Terebinthus-Budda, als „historische Personen“, Platz liessen. In der That ist es eine unläugbare Thatsache, dass die Geschichte des „Terebinthus“ nur ein matter Widerschein von der des Scythianus ist. Er geht von Judäa nach Persien. Hier entspricht der Disputation in Judäa vor den זְקֵנִים, den πρεσβύτεροι, eine solche vor den Mithrapriestern τοῖς τοῦ Μίθρου νεωκόροις τε καὶ ἱερεῦσι, und der Verbindung mit dem γύναιον in Aegypten eine solche mit der γραῦς τις χήρα[2]. Ferner beidemal der Versuch, mit magischen Zwangsmitteln Zustimmung sich zu erzaubern; die

---

[1]) Epiphanius S. 17 Z. 9: Τερβίνθου τινός — μετονομασθέντος Βουδδᾶ κατὰ τὴν τῶν Ἀσσυρίων γλῶτταν; S. 20 Z. 22. 23: ἀντὶ Τερβίνθου, ὡς ἄνω μοι προδεδήλωται, Βουδδᾶν αὑτῷ ἐπιθέμενος ὄνομα.

[2]) Man sieht nicht recht, wie Terebinth an diese kommt. In den Acta S. 189 heisst es, nach seiner Disputationsniederlage ad viduam quandam secessit cum suis quatuor libris, nullo ibidem discipulo acquisito praeter anum solam, quae eius particeps facta est. Aber bei Epiphanius noch vor dem Streite: ὡς δὲ καὶ αὐτὸς διαλεγόμενος ἐν τῇ Περσῶν χώρᾳ καταχθεὶς πρὸς γραῦν τινα χήραν, gerathen zu einer verwittweten Alten. Die plumpe, unmotivirte Uebertragung ist klar.

Katastrophe mit denselben Ausdrücken geschildert (Scyth.: ἐπὶ δώματος ἀνελθὼν — καταπεσὼν ἐκ τοῦ δώματος τέλει τοῦ βίου ἐχρήσατο; Terebinthus: ἐπὶ τὸ δωμάτιον ἀνελθὼν ὑπὸ ἀγγέλου καταχθεὶς κατέπεσε καὶ οὕτως τέθνηκε)[1]. Die Modificationen erklären sich alle aus den veränderten Umständen. Eine γραῦς ist gewählt wegen der aniles fabulae in den Büchern, daher kann Terebinthus nur bei einer anus ankommen. Der Begriff χήρα erklärt sich daraus, dass Terebinth nach der Beerdigung des Scythianus σκέπτεται μὴ πρὸς τὸ γόναιον ἀνακάμψαι τὸ ἤδη ἀπὸ πορνείας ἤτοι αἰχμαλωσίας τῷ Σκυθιανῷ συνημμένον, ἀλλὰ ἀποδιδράσκει κ. τ. λ. Zugleich musste, da man den Mânî als geborenen Sklaven dachte, die Succession bei Terebinthus aber abgebrochen wurde, letztere in entsprechender Weise wieder angeknüpft werden, und das geschah am besten durch eine alte alleinstehende Frau, die den Terebinthus beerbt und den Mânî kauft und wieder als Erben hinterlässt[2]. Wozu aber die Wiederholung in der Terebinthusgestalt? Einfach deshalb, um den Schauplatz wieder an den Ort zurückzusetzen, wo die ersten wirklichen Manichäer heimisch waren. Die Ueberlieferung von den Reisen des Fatak benutzend hatte die Sage, einen Wunsch christlichen Rechtgläubigkeitseifers erfüllend, den Ketzervorgänger (= Vater!) nach Judäa versetzt und dort seine häretische Grundansicht in einer Disputation vor Autoritäten, wie bald darauf ihren Verfechter persönlich, zu Grunde gehen lassen. Da musste doch der Schauplatz der Vorgeschichte wieder nach Osten ins persische Reich, die eigentliche Manichäerheimath, zurückversetzt werden. Dazu bediente man sich der Person des „Einzigen Schülers“[3]) des Scythianus, der bei seinem Ende zugegen war und ihm auch die letzte Ehre der Beerdigung

---

[1]) Man denkt an die vorletzte Versuchung Christi Matth. IV, 5 (ἵστησιν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ) und an die Herabstürzung Jacobus' des Gerechten.

[2]) Eine dunkle Erinnerung an die Trennung des Fatak von seiner Frau, als er sich den Ṣabiern anschloss, könnte aber mit im Spiele sein. Wie hier die χήρα γραῦς, so sieht im Fihrist die Mutter Mânî's dessen wunderbare Erhöhung in die Luft.

[3]) Epiphanius 20, 12: μαθητὴν δὲ ἔχων ἕνα μόνον μεθ' ἑαυτοῦ, τὸν προειρημένον Τέρβινθον, ᾧ καὶ τὰ ἴδια ἐπίστευσεν κ. τ. λ.

erwies. Dieser reist von der Stätte der Niederlage mit allem Hab und Gut des Scythianus nach dem Perserlande, aber, um nicht als der bekannte Schüler des bekannten, verrufenen Meisters ertappt zu werden[1]), ändert er seinen Namen und nennt sich statt Terebinthus Budda (ἀλλάξας ἑαυτοῦ τὸ ὄνομα, ἵνα μὴ κατάφωρος γένηται, ἀντὶ Τερβίνθου, ὡς ἄνω μοι προδεδήλωται, Βουδδᾶν ἑαυτῷ ἐπιθέμενος ὄνομα. Ist nun diese Figur von der antimanichäischen Sage völlig erfunden in dem oben bezeichneten Interesse? Aber der Name sollte doch wenigstens eine historische Basis haben und in der einfachen glaubwürdigen Berichterstattung des Fihrist sich finden! Aber nichts! Von „Terebinthus“, weder als nomen propr. noch als appellativum, irgend eine Spur! Man müsste denn an den Terebinthenbaum durch die von Flügel dem angeblichen Namen der Mutter Mânî's gegebene mythologische Deutung auf den „Lotus“ der buddhistischen Sage erinnert werden, wenn nur dort der Buddhismus hingehörte, auch die Lesung Mais ganz sicher wäre. Aber ohne diesen quellenmässigen Anhalt sich auch jetzt noch von Baur S. 463 ff. in das Meer mythologischer Sagenfülle tragen zu lassen, um Terebinthus, τερε-βινθος, als „ein dem Gotte Tir (= Herakles, oder, „da Tir bei den Orientalen der Planet Merkur heisst, aber auch Buddha mit dem Planeten Merkur identificirt wird“), = Buddha, geweihtes Heiligthum“, „einen von ihm bewohnten Menschen“, zu erklären, dürfte der sich nicht bewogen fühlen, der gesehen hat, dass die Scythianus-Sage doch immerhin ohne Künstelei auf ihr einfaches orientalisches Geschichts-Original zurückführbar ist, und der also nichts schlechthin für erfunden möchte gelten lassen, am allerwenigsten eine so ausgeprägte mythologische Person wie den „Merkur-Buddha“. Und welche verschiedenartigen Elemente sind nicht in dieser Terebinthus-Gestalt Baur's zusammengeflossen! Das alt-griechische Wort Tir[2]) (in Tiryns, Ort des Tir) wandert zu den Persern[3]) und bezeichnet bei diesen den Planeten Merkur;

---

[1]) als ob Scythianus bereits einen welterfüllenden Ruhm gehabt hätte; er, der privatisirende Philosoph, wird bereits wie Mânî gedacht.

[2]) wohl „Herr“, mit armen. têr identisch, mit τύρ-αννος verwandt.

[3]) Hier gebietet schon die Sprachwissenschaft Halt. Das neupersische

dann kommt von Indien der als Planet Merkur vorgestellte Buddha und nimmt als Merkur den persischen Namen an. Diese Gestalt kommt in die Köpfe der Griechen, erzeugt da einen Menschen als „Wohnort des Merkur-Buddha“ Τερε-βινθος und schickt diesen wieder nach Osten: so ist der manichäische Terebinth fertig! Wahrlich einem solchen qui pro quo gegenüber muss man nach dem alten Epiphan auf die Manichäer anwenden, was er von ihren älteren Verwandten, den Elkesaiten-Sampsäern sagt, LIII, 1: οὔτε χριστιανοὶ ὑπάρχοντες οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε Ἕλληνες sondern — Baur’sche „Symboliker und Mythologen“. — Den Ausgangspunkt der Baur’schen Argumentation bildet offenbar das Bestreben, die Namensänderung des „Terebinthus“ in „Budda“ aus der Gleicherweisung der durch die Namen repräsentirten Begriffe zu erklären. Doch beginnt er auch in seltsamer Weise. Er lässt dem Erfinder des Namens das hebräische אֵלָה, Terebinthe, den in den ältesten Berichten der Genesis wie 35, 4 offenbar heilig gehaltenen Baum, vorschweben und von da auf אֵל Gott, speciell den göttlichen Buddha kommen, da „nicht unwahrscheinlicher Weise“ auch diesem die Terebinthe, als beliebtes Symbol des Göttlichen, geweiht gewesen sei. Aber dann bekämen wir doch den Terebinthos mit einem Schlage, wozu dann noch die Zergliederung in Τερε — und — βινθος und die religionsgeschichtliche Erörterung über „Tir“? Und wie kann man von dem als möglich dastehenden Cultus des Baumes bei den alten Hebräern auf denselben bei den von diesen himmelweit verschiedenen Buddhisten schliessen? Doch ist die Baur’sche Erklärung des „Terebinthus-Budda“ immer noch besser als die von Beausobre (I, 54/55) nach Hyde, Bochart u. a. gegebene. Beausobre nimmt gläubig hin, dass „Terebinthus“ diesen Namen als nomen proprium geführt habe; die Identität von Budda mit Terebinthus hilft ihm aber flugs die Kenntniss des „Chaldäischen“ erweisen. Dort heisst die Terebinthe בּוּטְמָא, ein Wort, das der Targumist Onkelos für hebr. אֵלָה da setzt, wo die LXX τερέβινθος bieten; und es verstehe

---

تِیر ist bekanntlich im Altbaktrischen (Zend) Tistrya, hat also mit dem Tir der Griechen nichts zu thun.

sich ganz von selbst, dass Terebinthus, der Baumbenannte, sich, als er nach Babylonien kam, nach der Sprache des Landes Butma oder Butam benannt habe, woraus sodann das gräcisirte Buddas entstanden sei. Eine arge Gräcisirung: Beausobre verweist, voraussehend „que quelque mauvais grammairien s'avise de contester ce que j'avance, sous prétexte que Boutema, ou Butema, et Buddas paraissent des noms fort différents“ auf die Gewohnheit der Griechen, das finale m fremder Wörter abzuwerfen, da sie selbst keine auf m ausgehenden Wörter hätten [1]). Aber dann lässt er die Status-Absolutus-Form Boutam für die gemeinte Veränderung zu Grunde liegen, da doch im Aramäischen nur die Form des status emphaticus auf — â sich im Verkehr mit fremden Sprachen pflegt und — vermag sehen zu lassen, und hier, wo die griechische Form auf — ας ausgeht, erst recht kein Grund war, das aramäische â abzuwerfen. Einen status emphaticus butmâ aber in buddâ (statt wenigstens buttâ) übergehen zu lassen ist doch das denkbar Aergste an Verstümmelung; eine rückwärtsgehende Assimilation des m an das ungesellige harte ט ist platterdings unmöglich. Die Form בּוּטְמָא hat also aus dem Spiele zu bleiben; ebenso aber die Sache, der Baum Terebinthe, und auch Baur's Sterngottheit, so erhaben und schön und wahr seine Worte S. 464 sind: „Der plötzliche Tod des Terebinthus-Buddha gleicht dem plötzlichen Verscheiden einer nur auf kurze Zeit in der Sinnenwelt erschienenen Gottheit“ — ich glaube eher: einem Irrlichte. — —

Die Mandäer pflegen mit besonderer Vorliebe eine Doppelconsonanz durch n mit dem einfachen Consonanten zu ersetzen. Nöldeke §. 68 S. 74 ff. Merx, grammatica Syriaca p. 60 oben. Dies geht soweit, dass man in Fällen, wo das

---

[1]) aber im 2. Jahrhundert nach Chr. hatte man längst sich gewöhnt, Fremdwörter wie Ἀδάμ, Ἐλοείμ, so beizubehalten, oder sie mit -ος zu gräcisiren, ihr m schützend. Derselben Abwerfung des m durch die Griechen bedient sich Beausobre, um S. 72 folgenden Weg von der Grundform מְנַחֵם Menaḥem zu Manes zu bahnen:

Menaḥem, Menaem, Manaem, Manem, m fort: — Mane — s! Also wie ἀλώπηξ — λωπηξ — Fuchs!

Mandäische eine ursprüngliche vollere Form mit radicalem n vor anderen Dialecten bewahrt hat, viel eher an eine Wirkung jener mandäischen Sprachgewohnheit als an Erhaltung des Ursprünglichen zu denken hat; man weiss jedenfalls beide Fälle meist nicht mit Sicherheit zu scheiden (Nöldeke Grammatik p. 53 oben). So müssen also Fälle beurtheilt werden wie אנפיא Gesicht syrisch ܐܦܐ, wo *n* eingesetzt, nicht aus أنف bewahrt ist; מינדאם etwas syrisch ܡܕܡ, auch biblisch-chaldäisch מִנְדַּעַם. Dahin gehört auch der schon behandelte Buch-Name גינזא Schatz, syrisch ܓܙܐ wo das Mandäische durch sein eingeschobenes n wieder mit der persischen Urform ganǵ zusammentrifft. Dahin gehört das Wort, von dem die Mandäer diesen ihren Namen haben, מאנדא = hebräisch מַדָּע ܡܕܥܐ γνῶσις, davon מאנדאייא die Mandäer = γνωστικοί. Die Tenues (t, k, p), die im Mandäischen ja überhaupt mit den Mediae d, g, b vielfach wechseln, werden nach n meist durch die Mediae vertreten, doch ist dies nicht durchgehend; also meist n d, doch ist n t nicht unmöglich. Nun heisst im Aramäischen die Form تَفْعِيل vom Stamme רבא, die im Arabischen bekanntlich den Infinitiv der II. Form (Piʿel) vertritt, „Jüngling", weiter „Sohn" und „Schüler", alumnus, griechisch παῖς. Die Form heisst syrisch ܬܪܒܝܬܐ tarbîthâ im stat. emph. und ܬܪܒܝܬ im stat. absol.; in letzterer Form z. B. in dem von Castell-Michaelis S. 844 citirten Beispiele ܐܝܟ ܕܙܕܩ ܗܘܐ ܠܬܪܒܝܬ ܗܘܐ ܠܓܝܘܪܓܝܣ, wie es sich für einen Schüler des Georgius (Michaelis: alumnus, discipulus) geziemte. Merkwürdiger Weise heisst noch im Neuarabischen تربية, sprich térbîjê, ganz concret: „Zögling, Pflegling, Mündel", s. Wahrmund's Neuarabisch-Deutsches Wörterbuch s. v. p. 312 b. Für tarbîthâ konnte auch, mit der metrisch gleichwiegenden Setzung von itt für ît (Position für langen Vokal), tarbitta gesprochen werden, und dies im Mandäischen, mit der erklärten Ersetzung der Verdoppelung, tarbinthâ תארבינתא [1]).

---

[1]) Ausdrücklich mit Stellen aus mandäischen Schriften diese Form zu belegen vermag ich freilich dermalen nicht, aber ich glaube sie getrost

Dies gibt uns den Schlüssel zur Enträthselung eines griechischen Missverständnisses seltsamster Art. Die Griechen hörten von den Babyloniern den Mânî immer מאני תארביתא d. h. Mânî der „Sohn“ und zugleich „Zögling, Schüler“ nennen, was ihnen von den der Landessprache Kundigen mit Μάνης (mit Itacismus und griechischer Endung — ς) ὁ παῖς übersetzt wurde. Die Griechen wurden natürlich belehrt, dass dieser „Lehrer“ des „Schülers“ ein einzelner historischer, berühmter und vielgelehrter Mann und weiter, dass dieser Mann der leibliche Vater und zugleich Lehrer Mânî's war. Diese Kunde kann auch nie völlig vergessen sein, wenn die Namen auch entstellt wurden. Denn noch die Abschwörungsformel weiss von dem Πατέκιος ὁ πατὴρ τοῦ Μάνεντος wie wir sahen. Aber die herrschende Gestaltung der Sage hielt den Namen Fatak wenigstens für den Vater Mânî's nicht fest, wenn sie auch seine Person, in ihrer Bedeutung für Mânî und die ganze gewaltige Häresie, nicht vergass und diese Person unter dem üblichen Verschwimmen der concreten, geschichtlichen, biographischen Lebensumstände zum „Scythianus“ machte. Der Name des Doppelgängers Τερέβινθος ist nun nichts als das von den Griechen griechischer gestaltete aramäische Tarbîthâ[2]). Die Griechen hörten dieses Wort tarbîthâ nicht blos von den Südbabyloniern, sondern auch von den weiter nordwärts wohnenden Aramäern, die gleichfalls, wie das Biblisch-Aramäische im Daniel und Esra zeigt, die Spracherscheinung des nd für

auch diesem Dialekte beimessen zu dürfen. Die Bildung mit vorgesetzten ת ist auch im Mandäischen sehr häufig, Nöldeke §. 112; ebendort citirt und belegt Nöldeke die nahezu identische Form תארבותא Erziehung, belegt mit einer Stelle aus dem „Buche der Zodiakalzeichen“, und setzt ausdrücklich die syrische Form ܬܪܒܝܬܐ von ܪܒܝ daneben. Sollte man dennoch Bedenken tragen, dem Mandäischen das Wort tarbinthâ Schüler, Sohn zuzuschreiben, so ist das n in Τερβινθος allein auf Rechnung der Griechen zu setzen. Auch das e statt a in Τέρβινθος, wie Epiphanius statt Τερέβινθος ausdrücklich schreibt (s. ed. Dind.) ist nur diesem Gräcisirungsprocesse zuzuschreiben; zwar hat auch das Syr. sein ܬܪܒܘܬܐ und ܬܪܒܘܬܐ, aber das halbgutturale ר verlangt ein a.

[2]) syrisch ܬ und ϑ entsprechen sich ganz genau.

dd, nt für tt hatten; cf. וְאַנְדַּע Daniel II, 9 für hebräisch וְאֵדַע; מַנְדַּע für מַדַּע Dan. II, 21. Es wäre seltsam gewesen, wenn den Griechen das Wort, das fast so ganz griechisch klang, nicht sofort als zu völliger Incorporation geeignet erschienen wäre, seltsam, wenn nicht aus Tarbîthâ alsbald Τέρβινθος, Τερέβινθος, der ihnen bekannte Baum, dann aus dieses Pflanzenindividuums Name am Ende auch der eines Menschenindividuums geworden wäre [1]. Indessen soweit kam es zunächst nicht, so lange die Ueberlieferung: מאני תארביתא nicht eine syntaktische Entstellung erlitt. Zunächst bemächtigte sich die Sage nur der einzelnen Namen, deutete sie aus und zog die einzelnen Seiten in ihr Getriebe hinein. תארביתא blieb zunächst, was es war, nomen appellativum, griechisch παῖς, aber die erweiternde Deutung in der Tradition heftete sich nun an dieses griechische Wort παῖς, wie noch gar deutlich aus dem jetzt ausgesponnen vorliegenden Sagengewebe hindurchscheint. Die Bedeutung „Sohn", die mit der von „Schüler" natürlich zusammen überliefert, nicht weggelassen war, trat den meisten christlichen Bestreitern hinter der von „Schüler" zurück, da bei der religionsgeschichtlichen Bedeutung des Fatak dieser vornehmlich der Lehrer war. So entstand dem Scythianus der μαθητής (εἷς μόνος μετ' αὐτοῦ) ὁ (προειρημένος) Τερέβινθος, der discipulus quidam nomine Terebinthus in den Acta (S. 187 vor E.), welchem Scythianus die vier Bücher „diktirt" (qui scripsit ei quatuor libros), und unter der Wirkung der Schüleridee dem Τερέβινθος die vidua quaedam ad quam secessit cum suis quatuor libris, nullo ibidem discipulo acquisito praeter anum solam, quae eius particeps facta est. Die sich ausbildende Vorstellung

---

[1] die Mythologie erhebt ja Pflanzennamen wie Δάφνη und Σύριγξ u. s. w. gern zu liebenswürdigen Göttergestalten. — Man beachte übrigens, dass bei Epiphanius immer Τέρβινθος, nicht Τερέβινθος geschrieben, also die semitische Form noch reiner bewahrt, steht. So auch bei Cyrill cat. 6. Den Briefboten „Turbo" der Acta, griechisch Τύρβων, ein Wort, das gar kein griechisches Etymon hat, halte ich, auf die Lesart des cod. Casinensis Terbo (für Terebinthus) cap. LII (Routh p. 187 Z. 4 vor Ende) gestützt, gleichfalls für ܛܠܝܐ „Sklave, Bursch, Junge", also für keinen verbürgten Eigennamen, sondern für entstellte Herübernahme des Wortes des syrischen Originals der Acta, das als n. pr. gefasst wurde.

von dem göttlichen „Buddas“ machte dann in einem weiteren Schritte den παῖς zum δοῦλος, welche Bedeutung ja παῖς bekanntlich auch hat; daher (in den Acta nur stets discipulus) bei Epiphanius S. 17 Z. 8 (von Terebinth) — — ἐκ Τερεβίνθου τινὸς, δούλου καὶ αὐτοῦ ὑπάρξαντος, — ὃς καὶ αὐτὸς δοῦλος ὑπῆρχε Σκυθιανοῦ τινος. Besonders aber setzte sich die Idee vom Sklavenstande, die erwünschte, bei „Manes“ fest, da dies ein gewöhnlicher (phrygischer) [1]) Sklavenname in der griechischen Welt war, doch auch abgesehen davon gewiss auch in Erfüllung des Postulats, dass „Buddas“ nur Sklaven sich gegenüber haben könne; daher Epiphanius S. 17 Z. 4 ff. ἦν οὗτος ὁ Κούβρικος χήρας τινὸς δοῦλος, ἥτις ἄπαις [eine bedeutsame Spur des fortwirkenden παῖς; „Terebinthus“ war todt!] τελευτήσασα κατέλειψεν αὐτῷ χρημάτων ἀσυνείκαστον πλῆθος; und S. 21 Z. 8: προςελάβετο πριαμένη τὸν Κούβρικον, τὸν καὶ Μάνην, ἑαυτῇ πρὸς ὑπηρεσίαν. — Im Laufe der Zeit konnte es nur zu leicht passiren, dass man, wenn man den ursprünglichen Sinn der beiden Worte Mânî tarbîthâ alterirt hatte, erst recht ihr syntaktisches, appositionelles Verhältniss zu einander vergass; wie hätte auch, wenn man mit dem Ganzen so willkürlich verfuhr, die Kleinigkeit von Relativpronomen דִּי vor dem Eigennamen sich behaupten können? Kurz, die drei fremden Worte wurden alle drei, das „tarbîthâ“ = Τερέβινθος, dessen Bedeutung man längst vergessen, mit, als Eigennamen betrachtet, und man hatte die aufsteigende Succession: Mânî, Terebinthus, (Fatak =) „Scythianus“, ganz wie sie die Sage gibt. Nun wurde weiter aus der indischen Buddhasage noch mehr hereingenommen; die Geburt von einer Jungfrau, die Jugend unter Engelsobhut im Gebirge verbracht u. s. w., wie die eifrigen Sucher nach Buddhismus im Manichäismus längst erkannt haben [2]).

---

[1]) Pherecrates ap. Athen. VI p. 265: οὐ γὰρ ἦν τότ’ οὔτε Μάνης οὔτε Σάκης οὐδενὶ δοῦλος, ἀλλ’ αὐτοὺς ἔδει μοχθεῖν ἅπαντα. Ueber die phrygische Herkunft des Namens s. Gosche, De Ariana linguae gentisque Armeniacae indole (Berol. 1847) S. 25. 26. Dort wird angegeben, dass nach Plutarch μάνικα im Phrygischen res splendidae et admirabiles bedeute; dass ein alter phrygischer König Manis heisst; Mania der Name einer phrygischen Sklavin.

[2]) Man beachte auch, was in den Acten S. 188 Z. 5 vor Ende steht:

Dass die Manichäer und die Orientalen überhaupt ihre Berichte über Mânî, mit den Worten „Mânî, der Sohn des . . .“ stereotyp einzuleiten pflegten, in ächt orientalischer Weise mit der Genealogie beginnend, ersieht man noch daraus, dass unser gerade im Mânî-Abschnitt sehr quellengetreuer an-Nadîm anhebt: مانی بن فتق بابک, Mânî, der Sohn des Fatak Babak“. — —

Das ist es, dieses Entstellungswerk griechischer Unkenntniss, Missverständnisse und tendenziöser Phantasie. Aber ich meine, das Bild wäre noch nicht so sehr von Unkraut überwachsen, dass die Zuthaten nicht entfernt und das Ursprüngliche restituirt werden könnte. Wir haben freilich den Vortheil, das rechte Bild schon a priori zu kennen, und eigentlich nur die Aufgabe dieses wiederzufinden. —

Von diesem Standorte aus können wir die Verschiedenheiten der occidentalisch-orientalischen Tradition kleinerer Art in ihren Eigenthümlichkeiten erkennen und nach ihrem Werthe beurtheilen. Wenn Theodoret (haeret. fab. I, 26 zu Anfang opp. ed. Schultze t. IV S. 318) von Manes Μάνης selbst sagt, Σκυθιανὸς δουλεύων προςηγορεύετο, nachdem er unmittelbar vorher gesagt hat: τῆς δὲ δουλείας ἐπὶ πλεῖστον εἵλκυσε τὸν ζυγόν, so ist dies eine Verwechselung, erklärt sich aber aus der Nebenbedeutung des Σκύθης und Σκυθιανός als „roher Mensch“, von wo der Schritt zu „Sklave“ nicht weit war. — Die Angabe des Philastrius de haeres. cap. LXI Anf.: Manichaei de Perside a Mane homine sive Turbone ita dicto surrexerunt beruht zwar auch auf einer Zusammenwerfung zweier in der Sage getrennter Personen, zeigt aber, dass der Tarbîthâ = Turbo noch nicht ganz vergessen war. — Der Beginn des Artikels Μάνης bei Suidas hat gleichfalls mehreres Interessante. Er beginnt οὗτος ὁ καὶ Μάνης καὶ Σκυθιανὸς λεγόμενος, wie bei Theodoret, und macht dann die Bemerkung Βραχμὰν ἦν τὸ γένος, die wir als Hereinziehung der Vorstellung vom indischen Buddha begreifen

---

pervulgavit — Terebinthus — se — vocari non iam Terebinthum sed alium Buddam nomine sibique hoc nomen impositum esse, er habe also diesen Namen nicht sich selbst gegeben, sondern von Anderen, wie der Çâkya-Sohn der Inder, honoris causa erhalten.

und die sich ebenso bei Cedrenus (t. I p. 259 ed. Bonn.): Βραχμάνης ἦν τὸ γένος, findet, die auch l. c. alsbald ihr Licht empfängt durch den Zusatz διδάσκαλον δὲ ἔσχε Βουδδᾶν τὸν πρώην καλούμενον Τερέβινθον. — Noch heben wir die Bemerkung des Photius (contra Manichaeos l. l. IV bei Wolf, Anecdota graeca) l. I cap. 12 Anfang (S. 37/38 ed. W.) heraus: Σκυθιανός τις τὴν πατρίδα Αἰγύπτιος, τὸ δὲ ἐξ ἀνθρώπων γένος Σαρακηνὸς τὴν Ἀλεξανδρέων ᾤκει πόλιν, wo die Annäherung an Simon Magus am stärksten geworden ist.

Wir wissen nun, was wir zu sagen haben gegenüber der Bemerkung von Colditz S. 55 l. c. Ende: „Es muss befremden, von Scythianus, der als Religionsstifter Aufsehen erregt haben muss, auch nicht die geringste historische Spur zu finden“; — viel eher geben wir Chwolsohn Recht, wenn er I, 134 vor Ende sagt, dass Scythianus „eine wohl vielfach bezeugte historische Person sei“.

II. Sprache und Composition der Acta Archelai.

Die Namen der beiden Mithraspriester, „Propheten“ von den Actis (c. 52 ed. Routh S. 188) genannt, welche dem Terebinthus-Buddha widerstanden, lauten Parcus und Labdacus. Das Bestreben, die orientalischen Namen mit bekannten griechisch-römischen ähnlich zu machen, ist namentlich bei Labdacus, wie ja auch der Vater des Laius hiess, wieder recht deutlich. Der Name Parcus ist gewiss der parthische Männername Pakôr, arabisirt Afkûr, griechisch Παχώρης oder Πάχορος, lateinisch Pacorus[1]). Dagegen beruht die Form Labdacus offenbar auf der falschen Lesung eines syrischen Originals. Der Verfasser der Acta schrieb ܠܒܪܟ Labrak, und dies wurde mit Verwechselung von ܕ und ܪ zu ܠܒܕܟ. Labrak aber ist das verkürzte Elbarak, aramäisch-arabischer Eigenname in der Bedeutung: „Gott hat gesegnet“[2]). Die Verkürzung ist wie in dem palmyrenischen n. propr. לשמש Liśmaś statt אלשמש Vogüé, Syrie centrale p. 14, nr. 8 und in لبيشرح Ḳazwînî II, 33 statt

---

[1]) Parchor (Clem. strom. VI, 16) und Barkoph, Barkabbas sind Entstellungen von Pakor. Mit altpersischem park Glanz (Jacobi l. l. p. 511, Anm. 2) hat der Name also, da parthisch, nichts zu thun. — An arabisch بَكُّر בכרו ist wegen des P nicht zu denken.

[2]) Zur Bildung des Namens ist die unter arabischen Namen, Maliku und Muḳîmu, stehende Form eines n. pr. בולברך bei de Vogüé, Syrie centrale, Inscriptions sémitiques, S. 40, nr. 35 zu vergleichen, die so nach griechischem Βωλβάραχος herzustellen ist.

الشرج. Der Name Βάραχος bei Wetzstein, Abhandlungen der Berlin. Akad. 1863 S. 348, ist wohl nichts als das verkürzte Ελβαραχος; cf. Ελμάλαχος. Dass die Araber der syrischen Wüste den Gottesnamen אל ziemlich häufig angewendet und êl gesprochen haben, ist durch Nöldeke in der Abhandlung „über den Gottesnamen El“ in den Berliner Monatsberichten September 1880 S. 760—776 überzeugend nachgewiesen worden. — Parthische Namen neben arabischen dürfen uns übrigens in Mesene ebensowenig wie in Palmyra auffallen.

Derartige Entstellungen von Eigennamen aber sind doch wahrlich die lehrreichsten Hinweise auf die Art der Ursprache des Textes, der sie enthält. Man findet überhaupt bei dem Versuche, die Acta in das Syrische zurück zu übersetzen, dass die Diction des lateinisch-griechischen Textes dazu ausserordentlich vorbereitet ist, etwa wie die des Buches Judith oder der Evangelien für das Hebräische. So erinnert die Stelle von der Erscheinung des Urmenschen vor den Dämonen magnus ille qui gloriosus apparuit sofort an einen syrischen Gebrauch des pronomen demonstrativum hau dĕ; es wäre syrisch etwa ܓܰܒܪܳܐ ܗܰܘ ܕܰܡܫܰܒܚܽܘܬܳܐ ܐܶܬ݂ܚܙܺܝ.

Einen noch weit auffallenderen Syriasmus hat uns aber eine andere Stelle bewahrt, die wieder zwei Räthsel von der Art des „Terebinthus“ enthält, nämlich das „Castell Arabion“ und den „Fluss Stranga“. An einer Deutung dieser Hieroglyphen haben bis jetzt alle Bearbeiter des Manichäismus rundweg verzweifelt. —

Es heisst c. IV der Acta, dass der Ruhm von des Marcellus' Mildthätigkeit und Frömmigkeit auch über den Grenzfluss zwischen dem römischen und parthischen Gebiete, Namens Stranga, in das Gebiet der Perser zu Mani gedrungen sei[1]). Der Bote des Marcellus trifft den Mani in einem Castell Arabion, in castello quodam Arabionis p. 48. Nach seiner Flucht aus dem persischen Gefängnisse war nämlich Mani hierher geflohen et mansit in castello Arabionis p. 194. Nach seiner Niederlage in der Disputation mit Archelaus will die erregte Volks-

---

[1]) fama . . . . etiam Stranga fluvio superato Persarum in regionem eum pertulit admirandum p. 41 ed. R.

menge den Mani an die Barbaren ausliefern, welche jenseits des Flusses Stranga in der Nähe waren und nach dem Entflohenen suchten, ... tradere potestati barbarorum qui erant vicini ultra Strangam fluvium .... Alsdann überschreitet Mani wieder den Fluss Stranga und zieht sich in das Castell Arabion zurück, ... vias, quibus venerat, repetens transito fluvio ad Arabionis castellum rediit p. 195. Von der Möglichkeit, die geographischen Namen in der Topographie des Landes Südbabylonien nachzuweisen, kann keine Rede sein. Es wäre auch vergebliche Mühe. Denn es hat mit den in der lateinischen Uebersetzung vorliegenden Gebilden eine ganz andere Bewandtniss.

Bei „Arabion" denkt Jeder sofort an die Araber. Der lateinische Uebersetzer der griechischen Acten hatte ein Ἀραβίων im Originale vor sich, dem wohl φρούριον vorausging, also p. 48 ἐν φρουρίῳ Ἀραβίων. Hier fasste der lateinische Uebersetzer das Ἀραβίων als den geographischen Namen des befestigten Ortes, „Castell Arabion". Indessen verstand er hier wie öfter seine griechische Vorlage falsch, es bedeutet einfach: „der Araber", Castell der Araber. Die Form Ἀράβιοι statt der gewönlichen Ἄραβες liest man schon bei Herodot I, 198, indessen ist ihre Wahl statt der gangbaren immerhin auffallend und näherer Erklärung bedürftig. Auch ist die Ortsangabe „ein Castell der Araber" eine sehr vage; Castelle zu erbauen ist sonst nicht Sitte der Araber. So weist die griechische Vorlage wieder über sich hinaus und zwar auf ein — aramäisches, syrisches Original. Dieses hatte ܒܟܪܟܐ ܕܛܝܝܐ, das bedeutet aber nicht appellativ „in das Castell der Araber", sondern es ist Eigenname, „in Charax der Araber", das nom. pr. der wohlbekannten südbabylonischen Handelsstadt, die gewöhnlich, wegen ihrer Erbauung durch den Araberhäuptling Spasines, Σπασίνου Χάραξ, jedoch auch oft schlechthin, und so hier, Χάραξ heisst. Wegen ihrer Lage in der Landschaft Mesene heisst sie bei Tabarî (übersetzt von Nöldeke S. 13) Karach-Maiśân. In einer palmyrenischen Inschrift vom Jahre 155 nach Chr. bei de Vogüé, Syrie centrale S. 10, nr. 5 heisst die Stadt כרך אספסנא und kommt da auch als Handelsplatz zur Geltung, denn es ist dort von der Karawane die Rede, welche von Spasinu Charax ausgezogen ist

שירתא די סלקת מן כרך אספסנא. Nach dieser Stadt hiess der ganze kleine Staat neben Mesene auch Characene. Hier ist aber von Alters her die Heimath der babylonischen Hemerobaptisten oder Ṣabier, jener Mughtasilah, gewesen, wie noch heute die der letzten Ausläufer dieser einst weitverbreiteten Richtung, der Mandäer; hier verbrachte Mani seine Jugend, hier ist mithin seine eigentliche geistige Ausgangsstätte. Dorthin konnte also die Ueberlieferung den Aufenthalt des Mani wohl setzen. — Die aramäische Form ܥܪ̈ܒܝܐ, wie die Araber im Syrischen heissen, ʿArbàjê, schwebte gewiss dem griechischen Uebersetzer des syrischen Wortes vor, so dass er, der mit der Bedeutung „Araber“ am Ende auch schon seinerseits in geographischer Unkenntniss nichts Rechtes anfangen konnte, das j in seinem ι in ’Αραβίων wiedergab. —

Die Stadt Charax führt den Namen „Araberstadt“ mit gutem Grunde. Nach Plinius hist. nat. VI, 31 beginnt bei Charax im Hintergrunde des persischen Meerbusens das glückliche Arabien[1]). Die Stadt, auf einem künstlichen Hügel am Zusammenflusse des Tigris und des Euläus, des jetzigen Ḳârûn, nicht weit von der Stelle des heutigen Baṣra gelegen, war schon von Alexander dem Grossen angelegt worden und führte den Namen Alexandria. Aber die überschwemmenden Fluthen des Tigris und des Meeres zerstörten die macedonische Ansiedelung, und Antiochus, der fünfte König des Namens, errichtete sie von Neuem unter dem Namen Antiochia. Nach einer neuen Zerstörung durch die Wasserfluthen verdankte die Stadt ihre Herstellung um 150 v. Chr. dem Anführer der in der Nachbarschaft der Stätte siedelnden Araber, Namens Spasines oder ursprünglich Hyspasines[2]), der sie zur Hauptstadt des kleinen selbständigen Reiches erhob. Nach ihm wird sie ge-

---

[1]) .... a quo Arabia Eudaemon cognominata excurrit.

[2]) Dieser Name, griechisch in vollster Form Ὑσπαοσίνης, ist gewiss persischer Abkunft. Der erste Theil ist sicher vîçpa, ganz, all, der zweite wohl von vaç wünschen, uçañh Wille, Gewalt, s. Justi, Handbuch der Zendsprache p. 69 und 271, also „aller Wünsche theilhaftig“, bahuvrîhi-Composition. Das i in Vîçpaoç(i)na ist Hilfsvokal. Jedenfalls nicht mit de Vogüé l. c. p. 11 aus dem Aramäischen von אסף und חוסנא אוסנא „Stärke“ abzuleiten.

wöhnlich genannt[1]). Was den Namen Χάραξ betrifft, so liegt ihm ein einheimisches, aramäisches Wort zu Grunde, das im Chaldäischen der Juden כְּרַכָּא, bei den Syrern ܟܪܟܐ, also erleichtert (mit rukkàch des zweiten Kaf) gesprochen wird und bedeutet: Burg[2]), Festung. Dieses haben die Griechen, wie ja bei der Lautähnlichkeit sehr nahe lag, mit ihrem Worte χάραξ identificirt, nach welchem (urspr. Pallisadenpfahl, dann befestigtes Lager) viele Städte in Asien wie Europa (z. B. eine an der grossen Syrte, eine in Corsika, eine in Thessalien) benannt worden sind; s. Passow's WB. s. v. Denselben Namen führte auch von der Zeit der Herrschaft des Aramäischen an Moab's alte Hauptstadt קיר מואב, nämlich כרך מואבא Kerach Moàbâ, und auch diesen Ort bringen die Griechen mit ihrem χάραξ in Verbindung, denn er heisst bei ihnen Χαραχμώβα, Χαρακμωβα, Μωβουχαραξ bei Stephan. Byzantin., noch heute bekanntlich Kerak[3]), bei den abendländischen Berichterstattern

---

[1]) bei Ptolemaeus VI, 312 Χάραξ Πασίνου.

[2]) eigentlich abgeschlossener, rund umhegter Ort, cf. arabisch كَرَكَ zusammentreiben, vereinigen, chaldäisch כְּרַךְ colligare, munire, syrisch dasselbe, vergl. auch עִיר Stadt, eigentlich Rundung, cf. עין Auge und den Stadtnamen עַי. Für ein griechisches Lehnwort, eben das entlehnte χάραξ Wall, befestigtes Lager, hat man das syrisch-chaldäische כְּרַכָּא demnach nicht zu halten, obwohl es z. B. bei Buxtorf-Fischer p. 553 zu geschehen scheint. — Dass das in Ortsnamen Babyloniens häufige Karchâ, Karkhâ, semitisch ist und nicht das entlehnte griechische, vielmehr mit dem ähnlichen griechischen Worte später lediglich identificirt, ist meine Ueberzeugung. Bei G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer 1880 S. 45 wird von 5 ܟܪܟܝܢ geredet, die Seleukos, der Nachfolger Alexander's des Grossen, in Babylonien gebaut hat; siehe dazu ebenda Anm. 393. Die arabischen Geographen geben das aramäische Wort in den damit gebildeten Ortnamen mit كَرْخ wieder, das aspirirte zweite k (kh) durch ihr خ ausdrückend. Man sehe das Verzeichniss bei Jakût IV, 252—257, welches der Verfasser mit den Worten einleitet: „nach meinem Dafürhalten ist das Wort nicht ächt arabisch sondern nabatäisch [d. i. einheimisch aramäisch], von allerhand Orten gebraucht, die alle in ʿIrâk liegen". Siehe auch Dozy, Supplém. aux dictionnaires arabes II, 454a, und dazu Fleischer in den Berichten der Kön. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften 1886 I S. 68.

[3]) s. Ritter, Asien VIII, 2, 2, s. S. 662 ff. und den Ind. geogr. von

über die Kreuzzüge Crac[1]). Die Erscheinung übrigens, dass die Hersteller von *Χάραξ* am Tigris ansässig gewordene Araber sind, — Pasines rex finitimorum Arabum bei Plin. l. l. — welche sich fortan des Aramäischen und später auch des Griechischen bedienen[2]), ist eine lehrreiche Parallele zum Auftreten der arabischen Nabatäer von Petra und ein Beleg für den Assimilationsprocess, welchen die Araber der syrischen Wüste in dieser Zeit (2. vorchristl. Jahrh.) und schon früher mit den beiderseits im Osten und Westen angrenzenden, palästinensischen und babylonischen, Bevölkerungen eingegangen sind. — Zu Beginn der christlichen Zeitrechnung regierte nach Josephus (antiquitt. XX, 2, 1 am Ende)[3]) in Spasinu-Charax ein Fürst Namens Abennerig. Dieser Name, bedeutend „Diener, Knecht des Nirgal"[4]), zeigt uns, dass die Götternamen der altbabylonischen Religion um diese Zeit noch durchaus in Gebrauch waren, dass also diese Religion, die Basis der später hier bestehenden Man-

---

Schultens zur Vita Saladini s. v., cf. auch Jàkût IV p. ٩١٢. Z. 9 ff. s. v. كَرَكٌ.

[1]) Ausführliches über Bedeutung und Geschichte von Spasinu-Charax findet man in Reinaud's Abhandlung l. c. p. 158 ff.

[2]) Ueber eine Münze vom Gründer der Stadt Spasines aus dem Jahre 124 vor Chr. sehe man Waddington, Mélanges de numismatique, 2. sér. p. 77 ff., de Vogüé, Syrie centrale p. 10.

[3]) s. Reinaud l. c. p. 195.

[4]) Aben .... der erste Theil ist gewiss das עָבֵד ʿÂbēd oder Ăbéd (עֲבֵד) im עבד־נגו des Buches Daniel. Nirgal bei den Mandäern als Nirîg, Name des Planeten Mars erhalten, arabisch مِرِّيخ. — Das Aben in Ἀβεννήριγος ΑΒΕΝΝΗΡΙΓΟΣ ist wohl, wie aus der Majuskelschrift erhellt, erst durch Verlesung eines Δ zu dem nächstfolgenden N im Griechischen, also aus ΑΒΕΔΝΗΡΙΓΟΣ entstanden, das erste Glied ist also das wohlbekannte aramäische Wort für Diener, Verehrer. Ich verdanke diese Erklärung einer gelegentlichen Mittheilung von Wellhausen. In meiner Abhandlung „Ueber Gnosis und altbabylonische Religion" 1882 (in den Abhandlungen des 5. internationalen Orientalisten-Congresses zu Berlin XII, S. 288—305) habe ich (l. c. S. 294 vor Ende) das Aben mit altbabylonischem Avil oder Amil „Mann" (in Evil merodach u. s. w.) gleichgesetzt, was ich jetzt gegen das hier Gesagte zurücknehme.

däerlehre und der Lehre des Mani, damals noch in manchen Stücken fortlebte, wie dies ja mit dem altarabischen Heidenthum, das auch noch in islamischer Zeit in Eigennamen fortexistirt, mit dem altgermanischen, in unseren Wochentagnamen z. B., und so mehr mit älteren Religionsformen in jüngerer Zeit der Fall ist. Sehr interessant sind in dieser Hinsicht zwei Namen bei Tabarî. Hier lesen wir (übers. von Nöldeke S. 41) den Namen Bêl بيل für einen alten babylonischen Bauer, der an der Stelle des späteren Gundêśâpûr ansässig war. Als Mannesname finde ich dieses Bêl ܒܝܠ auch in dem Briefe des Jakob von Edessa über die zu Christo pilgernden „Magierkönige" („Weisen aus dem Morgenlande") (cod. Mus. Britann. additam. 12143 fol. 326 ff. und cod. Paris. 232 fol. 145, 2) bei Nestle, Brevis linguae Syriac. — chrestomathia 1881 p. ܥܗ Z. 28 und Z. 35, wo unter den auch sonst interessanten Namen der Begleiter der „Magier" (z. B. Z. 25 ܐܪܫܟ, Z. 31 ܐܫܟ d. i. Arsakes, اشك bei den Arabern; Z. 30 ܣܡܛܪܘܩ lies ܣܢܛܪܘܩ der parthische Name Sanatrukes) der Name sich findet ܒܝܠ ܒܪ ܡܪܘܕܟ (Z. 28; Z. 35 als ܡܪܕܘܟ verdruckt oder verschrieben) d. i. Marduk, Merodach, der Sohn des Bêl, also ganz ächte altbabylonische Götternamen! Zu vergl. auch meine Bemerkung über die Stelle des Tabarî in meiner Abhandlung „Ueber Gnosis und altbabylonische Religion" 1882 (Abhandlungen des 5. intern. Orient.-Congresses zu Berlin, Th. 2, Erste Hälfte S. 288—305) S. 295 oben. Der Gottesname Bêl ist hier also als Männername ebenso in den Gebrauch gekommen, wie ebenda (bei Jakob von Edessa) Marduk und (Z. 30) Hôrmazd (ܗܘܪܡܙܕ), erstere beide aus der babylonischen Götternomenclatur, letzterer aus der altpersischen (Ahuramazda) und ja bekanntlich als Königsname unter den Sasaniden und sonst in Ableitungen (Hurmuzân) sehr beliebt. — Sodann aber noch interessanter das Folgende. Der Erbauer des Chawarnak-Schlosses bei Ḥirah l. c. p. 80 ff. heisst Sinimmâr. Das ist aber offenbar Sîn immar(u), Sîn im-ma-ru, Sin wird gesehen; s. diese Passivform z. B. Höllenfeuer der Istar (ed. Schrader 1874) Av. Z. 9. Also ganz genau altassyrisch! — Bei Abennerig weilte der bekannte zum Judenthum übergetretene

König Izates von Adiabene einmal als Prinz, als er aus der Heimath flüchtig dahin gekommen (Joseph. l. l.). Die auf Spasines folgenden Könige von Charax führen theils persische, theils parthische Namen (Tiraeus, Artabanus); ihre von Lucian bezeugte Langlebigkeit passt zu ihrer Abkunft von arabischen Scheichs sehr wohl. — Die Selbständigkeit des kleinen arabischen Staates war erst kurz vor Mani's Lebzeiten untergegangen. Ardaśîr, der Begründer des Sasanidenreiches, besiegte und tödtete den letzten autonomen Herrscher und „erbaute" nach Tabarî (p. 13 der Uebers. von Nöld.) die Stadt Karach-Maiśân, d. i. natürlich in dem Sinne, in welchem es von Antiochus und Spasines ebenso heisst und man im Hebräischen בנה (für „befestigen") gebraucht. Der Name des unterlegenen Fürsten wird verschieden angegeben; nach Tabarî (l. l. p. 13) hiess er — jedoch ist die Lesung unsicher — Bandu, nach Mas'ûdî bei Reinaud, Characène (l. c. p. 200) Bâbâ[1]) Sohn des Bardînâ, „der letzte im Sawâd von Irâk residirende König", doch ist auch hier die Namensform nicht deutlich. Sicher aber ist wohl, dass es ein einheimischer, babylonisch-aramäischer Name, ein nabatäischer im Sinne des arabischen Sprachgebrauches[2]) ist, — und lehrreich ist die Thatsache, dass ein selbständiger Staat mit aramäischer Sprache und von Haus aus babylonischer Religion bis dicht an die Zeit Mani's heran hier in seiner eigentlichen Jugendheimath bestanden hat, für die Abkunft manichäischer Gedanken aus der babylonisch-chaldäischen Landesreligion. Seitdem Charax mit Gebiet persisch ist, wiederholen sich die Einfälle arabischer Nomaden in dieses Gebiet, in welchem sich vor vier Jahrhunderten Araber dauernd festgesetzt hatten. Der persische Historiker Mîrchônd berichtet von einem solchen Einbruch von Arabern unter Śapûr II. und einem Rachezug des persischen Königs[3]) im Jahre 326 n. Chr. Dass die Araber auch als Bundesgenossen der Perser, als Hilfs-

---

[1]) d. i. wieder das arabisirte persische Pâpâ.

[2]) s. die Abhandlung von Nöldeke über „die Namen der aramäischen Nation und Sprache" in der D. M. Z. XXV (1871) S. 113—131, besonders S. 122 ff. S. auch Tabarî S. 22. 23.

[3]) Reinaud l. l. p. 203.

truppen, auf persischem Gebiete in Mesopotamien und den Nachbarländern standen, ersehen wir aus der Angabe des Ammianus Marcellinus XXIV, 3, dass als Anführer persischer Truppen dem Kaiser Julian am Euphrat in Babylonien ein Malechus Podosaces phylarchus Saracenorum Assanitarum entgegentrat. Es war also der Anführer von Hilfstruppen aus dem Reiche der Ghassaniden, des arabischen Königsstaates, welcher die arabischen Weststämme unter seiner Herrschaft vereinigend über das Gebiet östlich vom Jordan und vom Todten Meere, ja bis nach Petra und Aila hin seine Macht entfaltete und in der Mitte des 5. christl. Jahrhunderts auf dem Gipfel seiner Stärke stand. Wie hier die östlichen Araberstämme[1]) von den Persern, so wurden die westlichen an der Grenze von Aegypten und Syrien von den römischen Kaisern in Sold genommen. Jener Malechus, von dem Ammian weiter sagt, er sei ein famosi nominis latro omni saevitia per nostros limites diu grassatus gewesen, trägt den aus den palmyrenischen und nabatäischen Steininschriften bekannten arabischen Namen Maliku מלכו, den auch der Knecht des Hohenpriesters Μάλχος ev. Joh. 18, 10 sowie der Mönch Malchus, dessen Leben Hieronymus legendenartig beschrieb (opp. ed. Martianay. IV) führt. — Aus unserem Charax am unteren Tigris stammten Dionysius der Perieget und Isidorus der Autor de bello Persico.

Mit dieser Bestimmung des „castellum Arabionis" als des südbabylonischen Charax fällt nun aber Licht auf andere Räthsel. Vor allem wissen wir jetzt, welches der vom Autor der Acta gemeinte Schauplatz der Redekämpfe von Christen und Manichäern ist. Das Cascar, der Bischofssitz des angeblichen Archelaus, ist offenbar nichts anderes als unser wiedererkanntes Kerakkâ-Χάραξ. Es ist mithin nicht das Gebiet der weiter nördlich gelegenen späteren Stadt Wâsiṭ, Namens Kaskar كَسْكَر, über dessen geographische Lage und geschichtliche Bedeutung als christliche Metropole Flügel (Mani S. 19ff.) so ausführlich handelt. Dass ein christlicher Schreiber einen hervorragenden

[1]) die im Allgemeinen unter der Autorität der Königsfamilie von Ḥira standen, über welche Tabarî übers. von Nöldeke p. 24 u. 25 u. S. 46 ff. zu vergleichen.

Bischof in dieses Kaskar am leichtesten versetzt, ist klar. — Zu bedenken ist, dass nach Assemani Bibl. Orient. l. l. bei Flügel S. 23 der bekannte Bischofssitz Cascar auch Carcar, Καρχαρα, von der syrischen Grundform ܟܰܪܟܰܪ, lautet. Das ܟܪܟܐ des syrischen Originals der Acta konnte aber sehr leicht von einem des Syrischen weniger kundigen Uebersetzer ܟܪܟܪ gelesen werden, wenn man bedenkt, wie ähnlich ein grösser gezeichnetes ܪ (Rêsch) am Ende des Wortes dem Finalalaf des stat. emphat. aussehen kann. Nach Ass. bei Flügel l. l. kommt übrigens selbst ܟܪܟܐ Carcha für Caskar vor. Freilich wird die Person des „Archelaus“ als Bischofs des südbabylonischen Charax nicht historischer als wie der nur aus den Actis und ihren Benutzern bekannte Bischof von „Cascar“ dasteht. In Charax sind Gestalten wie der streitbare „Archelaus“ und der fromme wohlthätige „Marcellus“ sehr passend, ebenso wie manichäische Propaganda. Dass der lateinische Uebersetzer nun noch weiter ging und aus dem ihm wenig bekannten Cascar das berühmte Carrae, das alte Harran, machte, die jedem Römer bekannte Stätte von Crassus' Untergang, ist sehr begreiflich. —

Nun aber der Fluss Stranga!? Man vergegenwärtige sich, um diese seltsame Namensform aufzuhellen, zunächst die griechische Schreibung. Sie ist Στραγγα mit Doppelgamma, doch kann statt γγ auch das lautverwandte γχ, latein. nch, gebraucht gewesen sein[1]). Dies führt auf eine Doppelkonsonanz im syrischen Originale, auf ein auslautendes ܟܳܐ d. i. -akkâ Fluss Str., fluvius Str., ποταμὸς Στρ., führt auf ein .... ܢܗܪܐ. Das τ zwischen s und r in der griechisch-lateinischen Form muss ein euphonischer Einschub eben von der Art sein, nach welcher aus עֶזְרָא ein Ἔσδρας, aus Israel in der Assumptio Mosis 10, 8 ein Istrahel wird u. s. w. Wir gewinnen so weiter ein sr σρ für das Original, das mithin auf ein -rakkâ ausgehen muss. Dass wir nunmehr wieder auf Charax kommen, ergibt endlich eine Vergegenwärtigung der syntaktischen Verbindung des herzustellenden Eigennamens mit dem nom. appell. für „Fluss“.

---

[1]) Man vergl. ܓܪܓܪ neben ܟܪܟܪ Assemani bei Flügel l. l. p. 22.

Es muss geheissen haben ܕ, ܢܗܪܐ, nahrâ mit der Relativpartikel d'; diese mit dem n. propr. wie immer in Ein Wort zusammengeschrieben erklärt endlich auch das räthselhafte s in „Stranga". Es hiess einfach ܕܟܪܟܐ ܢܗܪܐ, der Strom von Charax, d. i. einfach der Tigris resp. der Euläus[1]). Ein nachlässig gelesenes ܕ in Estrangeläschrift ergab die eine, das einwärts gekrümmte ܟ die zweite der beiden Rundungen, welche das ܣ ausmachen, und so entstand ein ܣܪܟܐ aus ܕܟܪܟܐ, um dann des Weiteren die Gräcisirung zu erfahren und zu einem Räthsel zu werden. Von diesem falsch gelesenen ܢܗܪܐ ܣܪܟܐ ist das „Stranga fluvius" die genaue, freilich von geringer Kenntniss des syrischen Sprachgebrauches, der ein Genetivverhältniss erfordert, zeugende Interlinearversion. — Der syrische Urtext der Acta lässt also einfach den Mani — in Wirklichkeit gewiss nur manichäische Sendboten und sonstige manichäische Einflüsse — über den Tigris-Euläus aus dem persischen Gebiete herüberkommen. Der Tigris aber bildet ja die äusserste Grenze zwischen der römischen und der persischen Machtsphäre, von denen erstere in Südbabylonien wenigstens nie über diese Linie hinausgegangen ist. — Uebrigens hat man zu bedenken, dass die Disputation des Arch. mit Mani im Gebiete von Χάραξ, nicht der Stadt selbst, vor sich geht, so dass Mani, um in diese zu gelangen, zunächst den Fluss von Charax, den Tigris oder Euläus, zu überschreiten hat. —

Nach diesen Proben, welche uns behufs Erklärung des Originals direct in syrische Sprache und Schrift hineinführen, erwarten wir, dass die Abfassung des ganzen Buches der Acta Archelai in syrischer Sprache, conform dem Zeugnisse des Hieronymus[2]), sich erweisen werde.

---

[1]) Zu dem Ausdrucke „Fluss von Karchâ, von Charax" vergleiche man z. B. den arabischen bei Ja'ḳûbî (Histor. ed. Th. Houtsma) I, 180 Z. 3 نَهْر تُسْتَر der Fluss von Tushtar (Sostra, jetzt Shushtar in Persien).

[2]) catal. scriptt. ecclesiast. 72: Archelaus episcopus Mesopotamiae librum disputationis suae, quam habuit adversum Manichaeum, exeuntem de Perside, Syro sermone composuit qui translatus in Graecum habetur a multis.

Ueber die Acta Archelai hat Jacobi in seiner sorgfältigen Arbeit über das ursprüngliche basilidianische System (in der Zeitschr. für Kirchengesch. I, S. 481—544), gehandelt, wo ihm S. 493 ff. die Stelle vom Basilides am Schlusse der Acta c. 55 Veranlassung gibt, näher auf das ganze merkwürdige Schriftstück einzugehen[1]). Wir danken es Jacobi, dass er zur Förderung des Verständnisses der Acta mehrere feine Emandationen des Zacagnischen lateinischen Textes der Acta geliefert hat. So dass parabolam mit Bunsen zu lesen ist statt parvulam; alienum sermonem statt alium (nonne continet al. serm.); besonders glücklich die Interpunction und Lesung denique cum nihil haberet quod assereret, proprium aliis de initiis proposuit adversariis, als er nichts (Eigenes sc.) vorzubringen hatte, tischte er die Anderen gehörige Ansicht von den entgegengesetzten Principien auf, — duo initia im zweiten basilidischen Fragmente erwähnt. Auch die Beobachtung vom Gebrauche des supervenire in der Diction des lateinischen Uebersetzers für „verweilen" ἐπιδημεῖν (. . . . tenebras ad terram suam supervenisse, dass die Finsterniss auf seiner Erde verweile) ist eine treffliche. — Dahingegen müssen wir die von Jacobi im Anschlusse an Beausobre und Zittwitz aufgestellte Behauptung, die syrische Abfassung der Acta sei unrichtig, entschieden bestreiten, können auch seiner positiven Ansicht von einer griechischen Conception derselben in Aegypten nicht beitreten. Jacobi meint, die ansehnlichen Fragmente des griechischen Textes, aus welchem offenbar die lateinische Uebersetzung gemacht ist, zeigten keine Spur einer syrischen Grundlage — dass der Spuren nicht wenige und bedeutungslose sind, haben wir schon bisher erkennen lassen. Aber allerdings handhabt der griechische Interpret sein Griechisch dem syrischen

---

[1]) Die letzterschienene Berührung der Frage nach der Originalsprache der Acta von theologischer Seite ist der Aufsatz von Ad. Harnack „Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians" in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur von Osc. v. Gebhardt und Ad. Harnack Bd. 1 Heft 3 (1883) S. 137 ff. Das syrische Original der Acta ist hier bereits im Anschluss an die kurzen Andeutungen in meinem Artikel: Mani in Herzog's RE. IX. 2. Aufl. S. 226 angenommen, deren detaillirte Begründung hier gegeben wird.

Originale gegenüber mit weit grösserer Selbständigkeit, Sicherheit, Gelenkigkeit als der unbeholfene Lateiner sein Latein. Letzterer ist eigentlich nur ein Glossator und kein Uebersetzer, ganz so wie der alte lateinische Uebersetzer des Irenaeus. Aber man könnte in der That, was die Glätte des Griechischen betrifft, bei der übrigens die von Alters her griechisch beeinflusste syrische Syntax zu bedenken bleibt, schon für die Ursprünglichkeit dieses Griechisch plaidiren, wenn nur nicht die verrätherischen Eigennamen die glatte griechische Hülle durchbrächen. Es ist so ähnlich, wie etwa z. B. im apokryphischen Buche Baruch III, 23 das *οἱ υἱοὶ Ἄγαρ . . . οἱ ἔμποροι τῆς Μεῤῥὰν καὶ Θαιμάν* offenbar auf einer unrichtigen Lesung von מְדָן oder מִדְיָן als מְרָן [1]) beruht und mit Gewalt auf ein semitisches, hier hebräisches Original hinweist. Die „etwa vorhanden gewesene syrische Recension“ denkt sich J a c o b i als eine Uebersetzung aus dem Griechischen (p. 494 vor Ende), also so etwa, wie wir eine syrische Recension der clementinischen Homilien neben dem griechischen Originale haben. — Zur positiven Aufstellung überzugehen, ist es nun blos ein scheinbarer Grund gegen das syrische Original, was J a c o b i aus den Worten des Archelaus über Mani's Muttersprache folgert. Er redet diesen c. 36 (p. 134 ed. R o u t h) mit den Worten an: Persa Barbare, non Graecorum linguae, non Aegyptiorum, non Romanorum, non ullius alterius linguae scientiam habere potuisti; sed C h a l d a e o r u m s o l u m, q u a e n e i n n u m e r u m q u i d e m a l i q u e m d u c i t u r; nullum alium loquentem audire potes — ein so sprachunkundiger Mensch kann offenbar nicht der Paraklet sein, denn der Heilige Geist kennt alle Sprachen. Diese Worte hätten, meint J a c o b i, wenn der Verfasser der Acta ein von syrisch oder chaldäisch redenden Gemeinden umgebener Mann gewesen, v e r l e t z e n d wirken müssen. Hierauf ist Folgendes zu entgegnen. Erstens trifft die verächtliche Bezeichnung der „Sprache der Chaldäer“ als einer gar nicht als Sprache in Betracht kommen-

---

[1]) so ist diese merkwürdige, auf die Nabatäer („Söhne Hagar's“) gehende Stelle mit E w a l d, Gesch. Israels IV, 458 Ende und Anm. 4 und Propheten des A. B. Bd. 3 S. 177 zu emendiren und zu erklären; s. auch K n e u c k e r, Das Buch Baruch S. 293 ff.

den nicht die aramäische Sprache überhaupt, und zweitens, die Herabsetzung von Mani's Muttersprache, soweit sie vom Verfasser wirklich beabsichtigt ist, hat nichts für syrische Leser Verletzendes. Der Name „Chaldäer" hat im vierten Jahrhundert und schon lange vorher, schon in der letzten vorchristlichen Zeit, bei den Griechen und Römern den beständigen Beigeschmack von Wahrsager, Gaukler, Charlatan. Diese Nebenbedeutung hat er erst recht im edessenischen Syrisch, z. B. bei Ephraem Syrus, der recht oft ܟܠܕܝܘܬܐ „chaldäisches Wesen" geradezu für Zauberei gebraucht, zunächst Sterndeuterei, Astrologie, ܟܠܕܝܐ ist der Sterndeuter, Gaukler; z. B. bei Assemani, Bibl. Or. III, 1, p. 29 Anm. 3. Diesen Sprachgebrauch handhabt auch der Verfasser der Acta. „Sprache der Chaldäer" aber bedeutet hier die abgeschliffene südbabylonische Volkssprache, die Sprache des chaldäischen Flachlandes, das von den arabischen Sprachgelehrten gewöhnlich als „nabatäisch" bezeichnete und, wie bei den Juden das symptomatisch verwandte Galiläische, als bäurisch verachtete Idiom. Die Sprache der Acta aber war das „Syrische", d. i. das gebildete christliche Schriftaramäisch von Nordmesopotamien, von Edessa und Nisibis. Vor gebildeten syrischen Lesern — und die Acta Archelai sind zum Lesen bestimmt, wie sie auch keinen wirklichen Vorgang als Protocoll nach dem Gehör, sondern mit einer erdichteten Disputationsscene darstellen — hat aber eine solche Anbequemung an das allgemeine abschätzige Urtheil über das „Chaldäische" nichts Verletzendes, am Wenigsten im Munde eines Kirchenfürsten. Der Verfasser der Acta gehört nämlich, der Art seiner Polemik nach, z. B. wegen der dialektischen Demonstrationen bei der Widerlegung analog denen Efräm's, des Syrers, der genealogischen Verknüpfung der Ketzer durch eine Entlehnung des einen vom andern, wie c. 38 zu Anfang Marcion, Valentin, Basilides, wie die Scythianus-Terebinthus-Geschichte und die Erwähnung des Basilides am Schlusse, — der edessenisch-nisibenischen Richtung an, deren classischer Vertreter eben Efräm ist. Mit den Vertretern der nordmesopotamisch-syrischen Kirche, besonders dem Efräm theilt aber der Verfasser die Hochschätzung griechischer Wissenschaft und

Sprache, die ja bei diesen Syrern als Uebersetzern der griechischen Literatur so gelehrige eifrige Jünger fanden. Einen Bischof aber konnte der Autor der Acta erst recht den griechischen Stolz hervorkehren lassen; und von diesem aus wird zunächst Mani schon als Angehöriger des Perserreiches mit Persa barbare angeredet. Denn die Perser waren ja von je her den Griechen die Βάρβαροι schlechthin. Mani will den von Christo versprochenen Heiligen Geist, der alle Sprachen kennt und verleiht, darstellen, und doch bediente er sich mündlich wie schriftlich nur einer unedlen Sprache, der Sprache einer ungebildeten Bevölkerung, des „Chaldäischen". Der Schreiber meint hier gewiss auch den mündlichen Gebrauch, welchen die manichäischen Sendboten von der babylonischen Landessprache bei ihren Bekehrungsversuchen in Mesopotamien machten, vor allem aber wohl Mani's Schriften[1]). Deren grössere waren ja fast alle, nämlich von den sieben, deren der Fihrist gedenkt, sechs[2]), in syrischer Sprache verfasst. Dieses „Syrisch" ist aber nicht das griechisch angehauchte edessenische „Syrisch" im engeren Sinne, sondern die Sprache von Sûristân[3]), d. i. des babylonischen Flachlandes (Sawâd), speciell der Gegend von Seleucia und Ktesiphon, die bei den Edessenern gewöhnlich Bêth-Aramâjê heisst, d. i. Aramäerland, fast gleich „Heidenland", jedenfalls mit einem verächtlichen Beigeschmack. Babylonisch und Persisch sind im 4. Jahrhundert nach Christo noch nicht, wie auch späterhin nicht, zu Schriften christlichen Inhalts verwendet gewesen. Die Verachtung der babylonischen Landessprache können also die christlichen Leser der Acta einem griechisch gebildeten Bischofe so wenig verübeln, wie etwa

---

[1]) s. die Stelle der Acta c. 53, p. 191 visum est ei mittere discipulos suos cum his, quae conscripserat in libellis ad superiora illius provinciae loca.

[2]) p. ٣٣٦ lin. 8 ولمانى سبعة كتب احدها فارسى وستة سورى بلغة سوريا 7 Bücher, 6 syrisch, 1 persisch. Dazu kommen nun die zahlreichen kürzeren Sendschreiben, deren aramäische Adressaten, kenntlich an dem die Namen schliessenden â, wie Amûljâ u. s. w., auf aramäische Sprache der Briefe selbst hinzeigen.

[3]) s. Tabarî von Nöldeke S. 15, Anm. 3.

einem lateinisch redenden Bischofe des Mittelalters die Geringschätzung der occidentalischen Landessprachen; sie ist der Situation durchaus angemessen. Gebildete Sprachen sind für Archelaus neben dem Griechischen, welches voransteht, nur das Römische und das Aegyptische. Letzteres steht hier eben auch nur als ein Anhängsel des Griechischen gleichsam. Denn in Aegypten, dieser wichtigsten Provinz des römischen Reiches im Oriente, ist seit den Ptolemäerzeiten keine öffentliche Urkunde anders wie mit griechischer Uebersetzung erschienen[1]), weil Aegypten seitdem überhaupt in Wahrheit eine Provinz des griechischen Sprachgebietes war. Das alexandrinische Griechisch wird nicht mit Unrecht als ein besonderer Dialekt der griechischen Sprache aufgeführt. Der Sprache von Edessa, einer gleichfalls griechisch gebildeten, mitzugedenken hatte der Verfasser, zu dessen Zeiten noch keine reiche Literatur im edessenischen Syrisch vorlag, keine Veranlassung. Man sieht also, die Erwähnung der ägyptischen Sprache neben der griechischen und römischen ist ganz anders aufzufassen, als Jacobi l. l. thut. Er findet, dass der ägyptischen Sprache vom Schreiber „nächst der griechischen und römischen die Hauptehre erwiesen wird" — wie und in welchem Maasse das Aegyptische zu dieser Ehre kommt, haben wir also entwickelt. In einer Zeit, wo das Griechische im ganzen römischen Reiche, im Morgenlande wie Abendlande, als die gebietende Weltsprache herrschte, würde sich niemand erkühnt haben, demselben irgend eine andere Sprache ebenbürtig an die Seite zu setzen. Das Aegyptische kommt hier für den christlichen Schreiber von Edessa in Betracht und als griechischer Dialekt, gesprochen in einem bekannten, auch in der Bibel gepriesenen Culturlande, jetzt einer Hauptprovinz der christlichen Kirche. Man vergleiche mit der Erwähnung Aegyptens die Indiens bei Ephräm als nur aus gelehrter Kunde geschöpft. Dann fällt aber die Hauptstütze für Jacobi's interessante These, die Stätte des Schreibers sei Aegypten gewesen. Auf Aegypten schliesst er weiter aus der Stelle cap. 54 (ed. Routh p. 193) — abierunt ad loca in quibus Christianorum libri conscribebantur, et simu-

[1]) man denke schon an die Tafeln von Rosette und von Kanopus.

lantes se nuntios esse Christianos rogabant praestari sibi libros ad comparandum. Hier denkt Jacobi ganz direct bei den „Orten, wo die christlichen Bücher abgeschrieben wurden", an Alexandria, „wo das Abschreiben ein Gewerbe war". Aber war es denn dies blos in Alexandria und nicht auch z. B. in Antiochia und Edessa? Von einer besonderen Geheimhaltung der christlichen Schriften, die Jacobi betont, finde ich c. 53 und 54 nichts gesagt. Man gab überhaupt in dieser Zeit der sich entwickelnden Arcandisciplin [1]) die heiligen Schriften Unreifen oder gar Verdächtigen nicht in die Hände. Auf keinen Fall darf man so weit gehen und aus dieser Angabe auf die diocletianische Verfolgung mit Jacobi als Gegenwart schliessen. Eine genauere Kenntniss Aegyptens, und dann Aegypten als Wohnstätte des Schreibers folgt auch keineswegs aus dem mit Interesse gezeichneten ägyptischen Aufenthalte des „Scythianus", der „oberen Thebais" (c. 52) u. s. w. Diese Kenntniss ist nicht dem Schreiber der Acta selbst zuzuschreiben, sondern von ihm einfach der weiterhin verbreiteten, schon zu seiner Zeit verworrenen Scythianus-Terebinthus-Sage entlehnt, in der sich die Niederlassungen der die Wüste durchziehenden Saracenen-Nabatäer im unteren und oberen Aegypten widerspiegeln. Die Scythianus-Terebinthus-Sage mit ihren Einzelheiten bildet ja auch nur ein lose angefügtes Anhängsel an die eigentliche Disputation [2]).

---

[1]) über welche wir auf die Arbeit von Bonwetsch in der Zeitschrift für historische Theologie 1873 cf. 203—299 verweisen.

[2]) Vielleicht begreift es sich von einer anderen Seite aber noch besser, warum das Aegyptische hier so hoch steht. Wir sprechen es weiter unten aus, dass „Aegypten" symbolisch-travestirte Bezeichnung für Babylonien-Chaldäa und seine Priesterweisheit sein werde. Dann wird es ganz klar, warum die Sprache der „Aegypter", das ist also die Sprache der priesterlich-gelehrten „Chaldäer" (Altbabylonisch und Akkadisch) eine so hohe Ehre angethan erhält und sofort nach der griechischen zu stehen kommt. — In Einem Sinne also behält Jacobi Recht mit seiner Schlussfolgerung, dass „die Stätte des Schreibers „Aegypten" gewesen sei", nämlich das travestirte „Aegypten", Babylonien resp. Mesopotamien! Und dafür kann weiter mit Jacobi auch das Interesse des Schreibers für die „ägyptische" Wohnstätte des „Scythianus" mit der „oberen Thebais" angeführt werden, denn jenes ist Mesopotamien, dieses Medien (oder Parthien)!

Ist also die ägyptische Abfassung unerwiesen, so sprechen dagegen für die in Nordmesopotamien, im Gebiete der edessenischen Kirche, viele Punkte. Von einer absolut genauen Erweisung des Wo und Wann kann natürlich bei einem so seltsamen, aus verschiedenartigen Stücken bestehenden Literaturproduct, wie die Acta sind, keine Rede sein. — Schon der mysteriöse Ueberfall einer grossen Christenmenge vor ihrer Stadt bei einer Bittprocession [1]), sowenig man hier einen bestimmten historischen Vorfall nach Jahr und Tag ermitteln kann, passt zu der Situation des Landes von Edessa, Harran, Nisibis in der Zeit der Spannung zwischen Römern einerseits und Parthern resp. Persern andererseits, als dieses Grenzgebiet fast ununterbrochen von Verwüstungs- und Eroberungszügen heimgesucht wurde. Man denke nur an die wiederholten Belagerungen von Nisibis durch den Perserkönig Sapor II. in der Zeit Efräms; s. u. a. bei Bickell, Ephraemi carmina Nisibena p. 11ff. — Diese Gegend, Nordmesopotamien, verstehe ich unter den superiora illius provinciae loca p. 191, nämlich von Babylonia, von wo aus die Bezeichnung gegeben; cf. p. 188 vom „Terebinthus“: Babylonia m petiit quae nunc provincia habetur a Persis. Anlass der Abfassung war das Näherrücken der manichäischen Gefahr, das Bekanntwerden manichäischer Schriften und schon erfolgten vereinzelte Uebertritte zum Manichäismus in Osrhoene. Im Anschluss an die damals wirklich stattfindenden Erörterungen für oder wider die neue Lehre wählte der Verfasser die Disputation als Einkleidungsform seiner Widerlegung. Er erinnerte sich dabei des Factums, das ihm bei der verhältnissmässigen Nähe leicht bekannt geworden sein kann, dass Mani selbst von Jugend auf in Spasinu-Charax gelebt und von da aus seine ersten Bekehrungsversuche in der Umgegend, in Süd-

[1]) Die Anrufung des „Einen unsichtbaren Gottes“ c. II um Regen für die Saaten bei einer Procession weist auf einen heidnischen Untergrund, auf die Christianisirung eines populären heidnischen Festes. Wallfahrten, gemeinschaftliche Mahlzeiten an Festtagen, Verehrung von Wasser-Gottheiten sind bei den Harraniern bezugt, die aus ihrem altsyrischen Heidenthum beim Uebertritt der Masse zum Christenthum viele Gebräuche beibehalten haben müssen, bei ihrem bekannten Syncretismus, s. Chwolsohn Ṣabier II, 33, 28ff., 40ff.

babylonien, gemacht habe, und wählte mithin den Mani selbst als Widerpart in seiner Disputationscenerie und Charax als den Ort, indem er für seinen siegreichen Gegner den significanten Namen Archelaus erfand. Dass es sich für ihn vor Allem um die Abwehr der Wirkung manichäischer *Schriften* handelte, schliesse ich aus den das Ganze einleitenden Worten *Thesaurus verus* sive disputatio habita in Carchar. Seine Schrift sollte als der *wahre* Schatz dem falschen des Mani entgegentreten, der eine seiner Hauptschriften, wohl im Anschluss an die Art der Benennung bei den „Täufern", *Schatz* nannte; siehe auch unter den Büchertiteln bei Bîrûnî l. l. S. 208 Z. 14 den كنز الأحْياء, Schatz der Lebendigmachung. Ein manichäischer Sendbrief — der an Marcellus, — dann eine kurze katechismusartige Darstellung der manichäischen Lehre — der Bericht des „Turbo" — und der Brief eines, vom Manichäismus in seiner Gemeinde bedrohten Presbyters an einen höheren Geistlichen in einer der Bischofsstädte, sowie des letzteren Antwort, die beiden letzteren Briefe aber stark erweitert, bilden die urkundliche Grundlage, welche der Compilator der Acta verarbeitete. — Eine wirkliche Disputation des Mani mit einem Bischofe Archelaus hat nicht stattgefunden, desto mehr Disputationen von mesopotamischen Christen, Laien (man denke an Marcell und die „Iudices" der Acta) wie Geistlichen, mit manichäischen Sendboten. Die Handelnden sind Mani's Schüler, von dessen Aposteln zwei sehr gut Thomas und Addas (أدّي) geheissen haben können. Allgemeine Zustände sind hier ebenso in einzelnen Personen concentrirt, wie in der anhangsweise mitgetheilten manichäischen Vorgeschichte. Wie „Scythianus" als der Aelteste der Drei vor *Juden* in Judäa, wie dann „Terebinthus" in Persien vor *persischen* Priestern[1]) erlag, so sollte Mani vor einem *christlichen* Bischofe erliegen — das war die Tendenz.

---

[1]) vielmehr war es der *historische* Mani, der babylonische Philosoph, der dem Hasse der persischen Priester zum Opfer fiel.

Wir wenden uns nunmehr der Aufgabe zu, die Sprache des „Acta disputationis Archelai“ betitelten eigenthümlichen Schriftstückes im Einzelnen und nach der Reihenfolge der Capitel genauer zu untersuchen, und zugleich die literarische Composition des Buches näher zu bestimmen. Die bis jetzt herausgehobenen Einzelheiten der Sprache erwecken die bestimmte Erwartung, dass das syrische Colorit sich durchweg verrathen müsse, und diese Erwartung dürfte nicht getäuscht werden. —

Schon die Anfangsworte zeigen syrisches Original. „Thesaurus verus“, Uebersetzung eines griechischen θησαυρὸς ἀληθής, hat zum Original ein ܣܝܡܬܐ ܕܫܪܪܐ, oder in der Sprache der Mandäerschriften גינזא די שראדא, „Schatz der Wahrheit“ oder „wahrer Schatz“ und ist eine Benennung des in den „Acta“ vorliegenden Buches, die polemisch gegen eine der manichäischen Hauptschriften, „Schatz der Lebendigmachung“ (S. 139 med.), gerichtet ist. Mit „Schatz“ bezeichnen, wie anscheinend bereits die Mughtasilah, auch die Mandäer ihr „grosses Buch“, das Sidrâ rabbâ, und שראדא „Wahrheit“ kommt im Eingange dieses letzteren oft unter den Eigenschaften des „Lichtgottes“ vor.

Die Namen der „vier Richter“ des Disputationskampfes, „Manippus“ (bei Epiphanius Μάρσιππος), Aegialeus, Claudius und Cleobulus sind offenbar entstellt überliefert. Man kann zu dem griechisch-römischen Aussehen der beiden letzteren kein Zutrauen haben, da die beiden ersten so fremdartig sich darstellen. Αἰγιαλεύς ist gar kein üblicher griechischer Männername, sondern nur eine Person der griechischen Mythologie. In der ersten Silbe von Μάρσιππος aber — welche Form der Wahrheit gewiss näher kommt als die ganz unbegreifliche andere — scheint das bekannte syrische ܡܪܝ „monsieur“ zu stecken. Durch Missverständniss eines syrischen Originaleigennamens, der aus diesem ܡܪܝ als vorangehendem Ehrentitel und einem zweiten Gliede bestand, ist vermuthlich auch der Name des im Prologe der Acta so gefeierten Marcellus entstanden, da ein römischer Männername im syrisch redenden Nordmesopotamien doch sehr befremden muss.

Wir fahren in der Aufzählung der Syriasmen fort. Das „quidam vir“ in Zeile 4 führt auf ein syrisches ܓܒܪܐ ܚܕ. —

S. 36 (ed. Routh) Z. 5 des Textes fällt das „prudentia quoque“ auf; aber so gebraucht der Syrer sein ܐܦ, ܐܦ ܒܫܡܫܘܬܐ. — „his quae de Christo dicebantur semper cum timore auscultans“ ist ܡܨܛܠܒ ܐܢܕ — ܠܗܠܝܢ ܕܥܠ ܡܫܝܚܐ ܡܬܐܡܪ̈ܢ; p. 37 Z. 6 quodam in tempore ܒܚܕ ܙܒܢܐ. — Z. 10 eo quod — — posceretur ist ܒܥܘܪܐ ܕ u. s. w. — p. 38 nach Anfang des cap. II trägt der Name eines der Gefangenen „Cortynius“ wieder ganz fremdartiges ungriechisches Gepräge. Original?[1]) — 40, 5 habere aliquid tolerantiae potuerunt: tolerantia hier im Sinne von „Widerstandskraft“, objectiv, nicht subjectiv „Geduld“ führt auf ein syrisches ܣܝܒܪܬܐ, was ja weiterhin direct „Nahrung“ bedeutet. — cap. III Anf.: plurimum in lacrymas profusus est ist syrisch ein ܐܬܐܡ ܒܕܡ̈ܥܐ; per semetipsum ministeria exhibens ܒܢܦܫܗ. — pag. 40 Ende: cum plurima namque suorum manu progressus verräth die Wortstellung von ܣܓܝ: ܣܓܝ ܒܡܫܬܐ u. s. w. — p. 41 oben: ut dignum erat ܐܝܟ ܕܫܘܐ ܗܘܐ. — Mitte: „quibus omnibus ministrabat (διηκόνει) ܕܠܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫ ܗܘܐ. — Viduae in Domino (statt Dominum) credentes ܡܗܝܡܢ̈ܬܐ ܒܡܪܝܐ; imbecilli neben viduae und orphani: ܡܣܟ̈ܢܐ, ܐܪܡܠ̈ܬܐ, ܝܬܡ̈ܐ. — super omnia vero haec ܘܥܠ ܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ, zu alle diesem hinzu; fidei curam egregie ac singulariter retinebat ist syrisch ܡܦܪܫܐܝܬ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܒܝܨܝܦܘܬܐ ܘܡܫܬܪܝܪܐܝܬ ܢܛܝܪ ܗܘܐ; aedificans cor suum super immobilem petram ܒܢܐ ܟܐܦܐ ܗܘܐ ܠܒܗ ܥܠ u. s. w.

In cap. IV häufen sich die Spuren von Anfang an. Das

---

[1]) ܩܘܪܛܘܢܐ könnte, ähnlich wie oben bei Κουβρικος-Śuraik entwickelt, eine Verlesung aus ܣܘܪܛܘܢܐ (ḳôf mit wâw, statt semkat), und dieses eine Verderbung von ܣܢܛܪܘܢܐ sein, arabisch bei Tabarî I, III p. ٨٣٧ Z. 9 (ed. Nöldeke 1881, cf. dessen Uebersetzung 1879 S. 34 und S. 500) سَاطِرُون, Sâṭirûn, ein parthischer Männername, der bei den Griechen Sanatrukes lautet, was zunächst zu ܣܢܛܪܘ geworden ist; cf. „Parcus“ = parthisch Pakûr.

Lateinische lässt sich ziemlich bequem ins Syrische zurückübersetzen. Diversis in locis ܒܕܘܟܝܬܐ ܡܫܚܠܦܬܐ. Dann hier das drastische Stranga fluvius, wovon bereits ausführlich die Rede war. Persarum in regionem ܠܐܬܪܐ ܕܦܪܣܝܐ. Dann tritt hier zum ersten Male das missverstandene ܬܪܒܝܬܐ tarbîthâ „Zögling, Schüler" u. s. w. auf die Scene in Gestalt des entstellten Eigennamens Turbo, griechisch Τύρβων. Dies ist zunächst aus Τέρβων verderbt, dessen Endung -ων reine Gräcisirung ist wie in Μάρων oder Μαρίων (aus ܡܪܐ resp. ܡܪܝ), Μαλχίων (ܡܠܟܐ resp. ܡܠܟܝ mit Suffix) und and.; vergl. Nöldeke in Z. D. M. G. Bd. XXIX, 1876, S. 444. Zugleich ist aber die Wortverbindung, in welcher der „Turbo" eingeführt wird, für den Uebergang des nom. appellativum zum nom. proprium überaus bezeichnend. Es heisst (p. 42 Mitte) — — „unum ex discipulis, Turbonem nomine, qui per Addam fuerat instructus". Der cod. Bobbiensis bietet aber noch vor Turbonem ein Adda, und wenn dieses Wort mithinzugenommen wird, ist der ganze Satz zu interpungiren: unum ex discipulis Adda, Turbonem nomine, qui per Addam fuerat instructus. Das „Adda" ist der beibehaltene griechische Genetiv 'Αδδᾶ zu 'Αδδᾶς. Hier bot nun offenbar der syrische Urtext ܚܕ ܡܢ ܬܠܡܝܕܘܗܝ ܕܐܕܝ ܕܡܬܩܪܐ ܬܪܒܝ[1]) „einen von den Schülern des Addas, der tarbî genannt wurde", dies heisst aber nur „der mit tarbî in der einheimischen Sprache der Manichäer bezeichnet wurde", als dem einheimischen Ausdrucke für den Begriff „Schüler, Jünger"[2]) eines Meisters in Religion und Philosophie. Dieses einfache nom. appellativum hat nun schon der Verfasser des syrischen Originals zum nom. proprium missverstanden, dessen Träger, der „Turbo", dann der gehasste Ketzer wird, der als Ueberbringer des Briefes des „Mani" an den „Marcellus" bei den christlichen Gasthäusern vorüber Spiess-

[1]) im stat. absolutus.

[2]) Sehr deutlich blickt die rein appellative Bedeutung von „Turbo" = Schüler eines Lehrers, Novize noch durch in den Worten cap. IV vor Schluss: peregrinus Turbo mortis pertulisset exitia für ܬܪܒܝܬܐ ܢܘܟܪܝܐ „der ausländische Lehrschüler", ganz appellativ, der junge Sendbote, dessen Name zwar hier nicht genannt, aber unten cap. IV als Sisinius unus ex comitibus eius verrathen wird.

ruthen laufen muss! Die letzten Worte: „qui per Addam fuerat instructus“ sind also rein überflüssige Wiederholung, der Ausdruck desselben Begriffes zum dritten Male! Schon hier zeigt sich, wie der syrische Verfasser der eigentlichen Acta, obwohl syrisch sprechend und schreibend, seine ihm vorliegende Urquelle über die älteste Ausbreitung des Manichäismus in Südbabylonien, deren Sprache auch nur „syrisch“ gewesen sein kann, missverstanden hat, wohl schon in Folge von Verlesungen der Schrift des Quellentextes; dass also seine gelehrte Kenntniss der aramäischen Schrift und Sprache Babyloniens eine recht geringe sein musste. Recht drastisch zeigt sich dies bei der Art, wie der syrische Verfasser der Acta den „Diodorus“ aus einem verlesenen aramäischen Grundworte herausbringt; worüber unten. — Uebrigens gewinnen wir durch die Bemerkung der in Rede stehenden Stelle, „Turbo“ sei ein Schüler des Addas gewesen, einen weiteren Einblick in die wirkliche Ausbreitungsart des Manichäismus, wie sie dem Verfasser der Acta bekannt war. Derselbe fällt hier insofern aus der Rolle seiner eigenen Geschichtserzählung, als er zwar den Stifter Mani in Person zu Marcellus kommen lässt (cap. XII ff.), sich aber bei diesem brieflich anmelden lässt durch einen Schüler seines Schülers Addas (den „Turbo“), was doch ganz ungereimt ist. Der „Addas“, durch welchen „Turbo“ instructus fuerat, ist offenbar die manichäische Lehrschrift, welche den Namen des (vielleicht nur angeblichen) Schülers des alten Mani, Ἀδδᾶς, syrisch ܐܕܝ Addai, als ihres Verfassers führte, und die jener „Turbo“ gelesen hatte. Aus ihr werden also auch die interessanten Details über die manichäische Lehre entnommen sein, die in dem Berichte des Turbo cap. VII bis XI enthalten sind. Der disputirende und unterliegende „Manes“ der Acta ist mithin natürlich nur irgend ein nach Mani's Tode nach Südbabylonien in die Nähe von Charax gegangener, dem Namen nach unbekannter Sendbote der manichäischen Lehre, von dem der etwas stupide Verfasser der Acta gelesen hatte und den er dann zu dem gewaltigen Häresiarchen selbst aufbauschte, um diesen mit seiner Niederlage bei seinen frommen Lesern weniger furchtbar zu machen.

Die einleitenden Worte des cap. V verrathen ihr aramäisches

Original durch den Schluss: — literas — quarum exemplum (griechisch παράδειγμα) hoc est. Dieser Ausdruck erinnert Jeden sofort an ʿEzrâ IV, 11 דנה פרשגן אגרתא די שלחו u. s. w., syrisch ܘܗܢܐ ܦܪܫܓܢ ܐܓܪܬܐ ܕܫܕܪܘ. — Das Griechisch des nun eingefügten manichäischen Briefes, der cap. V der Acta bildet, könnte uns stutzig machen. Es ist ein vollkommen glattes Griechisch, wenigstens mit den ächt charakteristischen syntaktischen Wendungen der hellenistischen Gräcität, an die Sprache des griechischen Neuen Testamentes und der griechischen Kirchenväter erinnernd. So ist ja auch der Anfang ganz in den Ausdrücken der Eingänge der paulinischen Briefe gehalten. Man vergleiche die Adresse des Zweiten Timotheusbriefes: Τιμοθέῳ ἀγαπητῷ τέκνῳ mit hier: Μαρκέλλῳ τέκνῳ ἀγαπητῷ; und paulinische Ausdrücke durchsetzen das Ganze z. B. p. 45 Z. 4 vor Ende: ὧν τὸ τέλος κατάρας ἐγγύς aus Hebr. VI, 8; dazu die Citate aus dem N. T. Matth. VII, 18; ev. Ioh. I, 15; 1. Cor. VII, 35. Indessen aus diesem Sachverhalt schliessen zu wollen, dieser Brief wenigstens sei ursprünglich griechisch geschrieben, hiesse doch sich in die Irre locken lassen. Man darf nicht vergessen, wie vollkommen das edessenische Theologensyrisch, die Sprache der syrischen Kirchenväter, gerade in der Syntax und selbst in der Rection der Verba das Colorit des Griechischen beibehalten resp. angenommen hat. Sind ja doch aus diesem so zahllose Uebersetzungen angefertigt worden, dass die erhaltene syrische Literatur fast nur Uebersetzungsliteratur ist. Der in cap. V vorliegende Brief ist mit grossem Geschick der Sprache der Peschîṭthâ angepasst, wie er auch sachlich in der Verwendung der neutestamentlichen Citate für manichäische Lehren nicht geringe Gewandheit verräth. Der Brief ist gewiss der ächte Sendbrief eines manichäischen Apostels, der sich mit Verschweigung seines wirklichen Namens lediglich mit dem seines Meisters Μανιχαῖος nennt, an ein hervorragendes, wegen seiner Wohlthätigkeit (ἀγάπη) gefeiertes christliches Gemeindeglied (in Charax?), dessen Name Μάρκελλος mir freilich verdächtig erscheint[1]. —

---

[1]) in dem Μαρ- steckt wohl, wie in Μαρσιππος, ein syrisches ܡܳܪܝ, aber der zweite Theil oder der eigentliche Name ist vom griechischen Uebersetzer hinzuerfunden.

Untrennbar vom Briefe des „Mani“ an den „Marcellus“ ist des Letzteren kurze Antwort an den Μανιχαῖος[1]). In dieser kommt aber bereits der personificirte Τύρβων (τὸν δὲ Τύρβωνα προςεδεξάμην) vor, also ein directer Hinweis auf das syrische Original dieser Antwort, in der die Worte eben nur bedeuten sollen: den Knaben, Jungen, Schüler habe ich gastfreundlich aufgenommen ܠܛܠܝܐ ܕܝܢ ܩܒܠܬܗ ܒܐܟܣܢܝܘܬ, — und damit auch indirect ein Argument für die Originalsprache des ersten Briefes. — Beide Briefe sind natürlich vom eigentlichen Verfasser der „Acta“ vorgefunden und eingefügt. Damit ist also auch an einem concreten Beispiele dargethan, was ja theoretisch die sachkundigen Orientalen, z. B. der Verfbsser des Fihrist, berichten, dass die Sprache der ältesten Manichäerliteratur, der Lehrschriften und Sendschreiben des Mânî und seiner nächsten Nachfolger, das Syrische war. Schon hiernach lässt sich a priori erwarten, dass mit den hineinverwebten Urkunden auch der Text des eigentlichen Acta-Machwerkes gleichsprachig gewesen sein werde. Und so ist es.

Die weiter in cap. VI folgende Erzählung verräth ihre Originalsprache unwiderstehlich durch das köstliche, von grober Unwissenheit im Syrischen Seitens des griechischen und des lateinischen Uebersetzers zeugende „castellum quoddam Arabionis“. Hat in „Turbo“ und „Terebinthus“ die griechische Unwissenheit ein unschuldiges syrisches nomen appellativum zu einem barbarischen nomen proprium entstellt, so hat umgekehrt im „castellum Arabionis“ die geographische Gelehrsamkeit des griechischen Uebersetzers ein bekanntes nomen proprium, einen Stadtnamen, zu einem räthselhaften nomen appellativum verunstaltet und unkenntlich gemacht. Die lateinischen Worte führen, wörtlich genau rückübersetzt, auf die griechische Vorlage ἐν φρουρίῳ τινὶ Ἀραβίων, zu welchen letzteren Worten dann endlich das Original war ܒܝܪܬܐ ܕܥܪܒܝܐ, wie oben weiter ausgeführt ist. Dieses τινὶ des griechischen Uebersetzers ist der erste Schritt zum Missverständnisse der syrischen Grundworte. Es gipfelt dann in dem unvergleichlichen „Arabionis“, wobei

[1]) Die Ueberschrift kommt mir wegen der Apposition ἀνὴρ ἐπίσημος zu Μάρκελλος als vom griechischen Uebersetzer hier interpolirt vor.

der lateinische Ignorant 'Αραβίων als einen Männernamen der 3. Declin. im Sing. Nomin. fasste. —

Jetzt beginnt nun mit cap. VII, reichend bis cap. XI incl., eine neue hineingewebte Urkunde und zwar grösseren Umfanges. Es ist eine ziemlich abgerundete Skizze der altmanichäischen Lehre, viele interessante Lehreinzelheiten enthaltend, die zum Theil von denen des Fihrist etwas abweichen. So die Bemerkung von 2 Göttern (δύο θεοὺς ἀγεννήτους) des Mani zu Eingang; die von dem Verhältnisse der Μήτηρ τῆς ζωῆς (p. 50 Routh) einerseits zum „guten Vater", der sie emaniren lässt, andererseits zum Πρῶτος Ἄνθρωπος, den sie ihrerseits aus sich hervorgehen macht. Natürlich ist es kein protokollirter mündlicher Bericht, sondern eine schriftliche, auf Verlangen verfasste Darstellung, und zwar, wie bereits Zittwitz l. c. richtig gesehen, die Schrift einer vom Auditor des Manichäismus zum Christenthum bekehrten Persönlichkeit[1]), deren Namen wir nicht kennen. Der Verfasser der Acta lässt natürlich, seinem erbaulichen Zwecke conform, den Mann diesen Vortrag mündlich vor den Glaubenssäulen „Marcellus" und „Archelaus" halten, um ihn dann nach diesem ausführlichen Sündenbekenntnisse und dieser Herzenserleichterung als Convertiten in den Schoss der Kirche aufzunehmen. Geschöpft hat der Autor dieses Tractates (Acta capp. VII bis XI incl.), wie oben gesagt, wohl aus der Schrift des Addas — dessen „Schüler" dieser Turbo heisst —, τὰ Ἄδδου συγγράμματα, gegen welche nach Photius (bibl. codd. nr. 85) Titus von Bostra seine Streitschrift richtete. Nach der Stelle cap. XI p. 67 Z. 4 vor Ende: μετὰ δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ τέλει λέγει (sc. Addas), καθὼς αὐτὸς ἔγραψεν[2]), ὁ Πρεσβύτης u. s. w. könnte man schliessen, zugleich mit Benutzung einer Schrift des Mânî selbst, die dem Verf. dieser Skizze vorlag. — Das Griechische der Uebersetzung verläuft wieder in einem recht gewandten, glatten Stil, und der Satzbau, die Syntax, könnte schwerlich verrathen, dass wir es mit einer Version aus dem Syrischen zu thun haben[3]). Auf diesen Charakter führen nun aber gerade

[1]) nur dass diese natürlich nicht wirklich Turbo mit Namen hiess (!), wie Z. l. l. meint, was freilich bei Unkenntniss des Syr. jedem zu verzeihen ist.

[2]) cf. das αὐτὸς ἔφα!

[3]) So glatt übrigens die griechische Uebersetzung ist, eben so grob

hier sehr zahlreiche und unabweisbare Merkmale im Einzelausdrucke, und die Rückübersetzung des Ganzen ins Aramäische lässt sich hier besonders bequem durchführen. So gleich die Anfangsworte von cap. VII: εἰ τὴν τοῦ Μάνη πίστιν θέλετε μαθεῖν παρ' ἐμοῦ ἀκούσατε συντόμως: ܐܢ ܠܗܝܡܢܘܬܗ ܕܡܢܝ ܨܒܝܢ
ܐܢܬܘܢ ܠܡܬܠܡܕܘ ܡܢܝ ܫܡܥܘ ܐܝܟ ܕܒܦܣܝܩܬܐ.

cap. VIII p. 57 heisst es: der θερισμὸς ἄρχων (der Archon der Abmähung d. i. der Vertilgung) schüttet, von der Lichtjungfrau gereizt, die Pest auf die Erde aus und tödtet die Menschen; „denn dieser Leib wird κόσμος genannt nach dem grossen κόσμος". Letzterer Ausdruck enthält hier mehr als den Begriff „Makrokosmos" gegenüber dem „Mikrokosmos" d. i. dem Menschen. Der μέγας κόσμος ist nach dem Zusammenhange (γάρ nb.!) eben der grosse Archon der Zerstörung, und dies weist direct auf das aramäische ܥܠܡܐ. Dieses bedeutet gewöhnlich „Welt", κόσμος, und wird so auch hier vom griechischen Uebersetzer gefasst. In Wirklichkeit aber bedeutet es hier nur „Aeon", Αἰών im religionsgeschichtlichen Sinne, d. i. eine der obersten himmlischen Hypostasen, Engel. Also syrisch: ܦܓܪܐ ܓܝܪ ܗܢܐ ܥܠܡܐ ܡܬܩܪܐ ܥܠ ܫܡ ܗܢܐ ܥܠܡܐ ܪܒܐ (resp. ܡܪܘܡܐ). Zu diesem Gebrauche des rabbà ist an das gleichlautende Epitheton bei den Namen der Aeonen der Mandäer, z. B. Mânâ rabbà, Ajjâr zîvâ rabbà u. s. w. zu erinnern.

cap. IX p. 58 init.: Καθαρίζεται μικρόν τι ἀπ' αὐτῆς ܙܥܘܪܬܐ ܡܬܕܟܝܐ ܡܢܗ. — p. 58 Z. 4 vor Ende des Textes: τοῖς ἄρχουσι τοῖς ἀπ' ἀρχῆς οὖσιν εἰς σκότος. Diese Construction von εἶναι mit εἰς statt ἐν ist doch zu auffallend. Sie erklärt sich nur aus einem syrischen ܠܐܪܟܘܢܐ[1] ܕܐܝܬ ܡܢ ܪܫܝܬ (od. ܡܢ ܩܕܝܡ) ܐܢܘܢ ܠܚܫܘܟܐ),

und plump ist die lateinische Interlinearversion dieses in Rede stehenden Stückes.

[1]) Dieses dem griechischen Wortschatze entlehnte, aber im Syrischen eingebürgerte Wort (s. z. B. evang. Joann. XIV, 30 in Pĕšîṯthâ wie Philoxeniana) ist merkwürdiger Weise ein directes Zeichen des Thatbestandes, dass auch der Araber an-Nadîm, der Verfasser des Fihrist, seine Ausführungen über die manichäische Lehre syrischen Quellen entlehnt haben muss. Denn er gebraucht dasselbe Wort أركون plur. أراكنة, so z. B. p. ٣٣٢ Z. 4 im arabischen Texte des Fihrist ed. Flügel 1871.

„den Archonten, welche der (personificirten) Finsterniss im Anfang der Dinge angehörten, nämlich als wirkende Organe. Dem Uebersetzer schwebte die locale Auffassung vor: die Arch., welche zur Anfangszeit im Bereiche der Finsterniss weilten“, daher sein εἰς. Der lateinische Uebersetzer der griechischen Worte hat: qui ex materia orti in tenebris sunt, als ob ἀρχή mit materia (Urstoff für Urzeit) gegeben werden könnte! — p. 59 ult. l. text.: εἴτις λούεται εἰς τὸ ὕδωρ, statt ὕδατι, oder wenigstens ἐν τῷ ὕδατι — nach syrischem ܐܢ ܐܢܫ ܢܣܚܐ ܒܡܝ̈ܐ, also ܒ mit εἰς gegeben. Der lateinische Uebersetzer verwischt diesen Syriasmus mit seinem lavarit se in aqua. — p. 60 Z. 2: κολασθήσεται εἰς τὰς γενεάς. nach ܢܫܬܢܩܘܢ ܠܕܪ̈ܝܢ, und so mehr syrische Spuren in diesem Abschnitte im Gebrauche der Präpositionen; die Eigenthümlichkeiten der sogen. hellenistischen Gräcität können ja hier in Mesopotamien zur Erklärung nicht herangezogen werden. — p. 61 Z. 6: ἕτεροι κόσμοι τινὲς (andere Welten gibt es) τῶν φωστήρων δυνάντων ἀπὸ τούτου τοῦ κόσμου ἐξ ὧν ἀνατέλλουσι ist eine unklare Construction im Griechischen. Es stand im Syrischen ein Dalath relationis ܕܡܢܗܘܢ ܢܕܢܚܘܢ, ut ex illis (sc. alterius mundi regionibus) exoriantur, deutsch: indem die Lichtkörper von dieser (diesseitigen) Welt weg untergehen, um aus (über) jener aufzugehen. Der Uebersetzer fasste also die Conjunction als Relativwort.

cap. X p. 62 Z. 1 fällt die abrupte Ueberschrift auf: Περὶ δὲ τοῦ παραδείσου — ἔστι δὲ τὰ φυτά, d. i. Nun über das Paradies. Es sind dessen Gewächse u. s. w. Gewöhnlich ist eine solche Ueberschrift in syrischer Rede: ܡܟܝܠ ܦܪܕܝܣܐ ܕܗܘ ܦܘܠܚܪܐ ܕܥܠܡܐ*, mit Kolon dahinter. — ibid. Z. 4 vor E.: ὁ μέντοι κόσμος οὐδ’ οὗτός ἐστι τοῦ Θεοῦ ܐܦ ܗܢܐ ܠܝܬ ܗ̄ܘ ܕܐܠܗܐ. — 64 ult. τὸ — ὄνομα Σαβαὼθ, αὐτὸ εἶναι τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου: ܕܐܝܬܘܗܝ ܟܝܢܗ ܕܒܪ̈ܢܫܐ, wie dieser Gebrauch von ܟܝܢܐ bei den syrischen Dogmatikern so beliebt ist.

cap. XI init. τὸν θεὸν μὴ ἔχειν μέρος μετ’ αὐτοῦ τοῦ κόσμου ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܫܘܬܦܘܬܐ ܥܡ ܥܠܡܐ ܗܢܐ. — p. 67 Z. 4 ὅσοι ἐπ’

Ein directes Schöpfen aus griechischen Quellen ist in diesem Falle ausgeschlossen.

ἐκεῖνον ἐλπίζουσιν ܗܠܝܢ ܕܡܣܬܒܪܝܢ ܒܗ. — p. 67 Z. 6 μετ' αὐτοῦ ἔχουσι δεθῆναι — harte Construction, ist aber Uebersetzung von ܥܡܗ ܐܠܝܨܝܢ ܐܢܘܢ ܕܢܬܐܣܪܘܢ sie sind gezwungen, genöthigt (pass.) mit ihm (dem falschen Gotte des Moses und der Propheten) sich zusammenbinden zu lassen; also passiv (das ܼ ist hier, nach bekannter Orthographie, lediglich Bezeichnung des ḥatef-Vokals, Form k$_e$ṭîl), nicht activ, besitzend, habend, ἔχων, Form ḳaṭṭîl. — p. 67 Z. 5 vor E.: μετὰ δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ τέλει λέγει ܘܒܬܪ ܗܠܝܢ ܟܠܗܝܢ ܒܫܘܠܡܐ ܐܡܪ ܗܘ ܣܒܐ. — Z. 4 vor E.: ὁ Πρεσβύτης ὅταν προφανῇ αὐτοῦ τὴν εἰκόνα ܡܐ ܕܐܬܓܠܝܬ ܕܝܠܗ ܕܕܡܘܬܐ ܕܝܠܗ; penult. καὶ οὕτως ἀπολύεται τὸ μέγα πῦρ ܘܗܟܢܐ ܡܫܬܪܐ ܢܘܪܐ ܪܒܬܐ. — p. 68 Z. 3 vor Ende: ὅταν ὁ ἀνδριάς (!) ἔλθῃ. Dazu lautet die lateinische Uebersetzung: cum statuta venerit dies (!), natürlich so entstanden, dass zunächst nur cum statua (Uebers. von ἀνδριάς) venerit dastand, was dann ein diese Worte nicht verstehender Leser, an die Lehre vom jüngsten Tage denkend, in „statuta" änderte, wozu dann dies „der Tag" als Glosse hinzugefügt wurde. Aber wie kommt die „Bildsäule" in den griechischen Text? Nur zu erklären aus dem Gebrauche des syrischen ܕܕܡܘܬܐ im Originaltexte, das „Aehnlichkeit" und dann concret „Bild" bedeutet. Gemeint war das „Bild" d. i. die äussere, sichtbar gewordene Erscheinung jenes jenseitigen „Alten"[1]), welcher Begriff griechisch mit εἰκών wiederzugeben war, aber unpassend ἀνδριάς gegeben wurde. —

Ein besonders lehrreiches Indicium des syrischen Originals und dessen Verwischung bis zur Sinnlosigkeit liegt nun aber weiter vor p. 69 Z. 2 in dem so unbegreiflichen Ausdrucke τὸ τεῖχος τοῦ μεγάλου πυρός, die Mauer (!) des grossen Feuers, auf die dann alsbald eine ebensolche „des Windes", τὸ τεῖχος τοῦ ἀνέμου, „der Luft", καὶ τοῦ ἀέρος, und „des Wassers", καὶ τοῦ ὕδατος, folgen. Gemeint sind nach dem Zusammenhange der Stelle Aeonen, griechisch προβολαί, Emanationen, welche zu-

---

[1]) über die Bedeutung dieser Figur des „Alten" cf. Herzog's Real-Encyclopädie (2. Aufl.) Bd. IX S. 210 oben und S. 238 vor Ende in meinen Artikeln „Mandäer" und „Manichäer".

sammen mit der „Mutter des Lebens“, dem „Lebensgeist“ und anderen Potenzen in dem „kleinen Lichtkörper“ d. i. dem Monde sich niederlassen, um den Hergang des Weltendes mitanzusehen. — „Mauer“ ist syrisch ܫܘܪ̈ܐ; aber eine „Mauer“ kann sich doch nicht πρὸς τὸν μικρὸν φωστῆρα niederlassen, auf ihm wohnen, das kann nur von einer Person gesagt werden! Gemeint sind die Schutzgeister, Herren und dergl. des Wassers, Feuers u. s. w.; aber wie können solche in durchaus unpoetischer, dogmatisch-lehrhafter Rede mit dem poetisch-bildlichen Ausdruck „Mauern“ benannt werden! Man könnte entgegnen, dies sei für „Bezwinger“, „Herren“, die diese Elemente im Zaume halten. So deutet den griechischen Ausdruck Flügel im „Mani“ 1862 S. 236 Anmerk. 138 und bezieht ihn auf die Thätigkeit dieser Potenzen bis an den Weltbrand, wo alle Elemente losgelassen werden. Dies wäre in der That die einzig passable Erklärung, aber man muss doch an der so harten, unharmonischen, die Ebenmässigkeit des Stils beeinträchtigenden Bezeichnung mehr Anstoss nehmen. Man schöpft den Verdacht, dass das betreffende syrische Wort vom Uebersetzer falsch gelesen, resp. die Schreibung ܫܘܪ̈ܐ in einem der Consonanten eine verderbte sein müsse. Hier leitet nun auf das Richtige der sachlich parallele Passus vom Weltende im Fihristbericht, p. ٣٣٠ Z. 31 und 32 (Flügel, Mani S. 58 Z. 6; cf. Anm. 143 und 234). Da ist davon die Rede, dass beim Weltende, wenn soweit alles Licht aus der Umstrickung der Materie ausgelöst ist, die verschiedenen Engelklassen in die Höhe steigen, nachdem sie ihre Functionen während des Weltverlaufes soweit erfüllt haben, um nun dem Weltende zusehen zu können. Dort redet der Araber wörtlich von „einem Sicherheben der Engel und der Heerschaaren und der Wächter, Hüter“, ارتفاع الملائكة والجنود والحفظة. Der Letzteren, der „Hüter“ (plur. von حافظ) wird überhaupt von an Nadîm in seinen Auszügen öfter gedacht. So Mânî (1862) S. 64 Z. 2 vor E. in der ersten Anrufung beim officiellen Gebete des Manichäers مبارك ملائكته الحفظة „gepriesen seien seine Engel, die Hüter“. Die erstere Stelle gibt sachlich wie sprachlich den Schlüssel zur Herstellung

des einstigen syrischen Wortes an unserer Stelle der Acta. Im syrischen Texte ist statt ܫܘܪܐ einfach zu lesen ܫܗܪܐ d. i. ܫܳܗܪܳܐ oder ܫܰܗܪܳܐ der Wächter, also dasselbe Wort, von welchem das arabische حفظة gleichfalls die directe Uebersetzung sein wird! [1]) Bekanntlich sieht im Estrangelâ ein Wau dem Hê der neueren syrischen Schrift überaus ähnlich [2]), und der Interpret des syrischen Urtextes hat hier umgekehrt eine altsyrische Buchstabengestalt statt der späteren gesehen, wie er sonst jüngersyrische Formen des Alphabetes statt der in Wirklichkeit ihm vorliegenden altaramäischen (s. besonders später bei „Diodorus" statt kurjâjâ) annimmt; wozu noch gekommen sein wird, dass ihm das Wort ܫܘܪܐ „Mauer" geläufiger war als das gewähltere ܫܰܗܪܳܐ „Wächter". Es stand also einfach im Syrischen da: ܫܰܗܪܳܐ ܕܢܽܘܪܳܐ ܪܒܬܐ u. s. w., der Wächter des grossen Feuers, des Windes, der Luft und des Wassers. —

Ferner führt auf einen wörtlich und steif übersetzten syrischen Satz an derselben Stelle S. 69 Z. 4 der Passus des Prädicats: (die aufgezählten Potenzen) πρὸς τὸν μικρὸν φωστῆρα οἰκοῦσιν. οἰκεῖν „wohnen" nimmt sich schon curios aus, man erwartete ein „lassen sich nieder" u. dergl., dazu das πρός, bei, an, neben, was doch nicht passt. Es ist syrisch ܬܳܩܢܝܢ ܥܰܠ ܡܢܗܪܢܘܬܐ ܙܥܘܪܬܐ „sie setzen sich, nehmen Stellung, lassen sich nieder auf den kleineren [3]) Lichtkörper (sc. den Mond), nachdem sie nämlich dorthin in die Höhe emporgestiegen sind, um sich die Katastrophe von diesem sicheren Platze aus anzusehen. ارتفاع „das Sicherheben" des Fihrist bringt hierzu sachlich ein erklärendes und zugleich ergänzendes Moment hinzu. Die Präposition ܥܰܠ, also auf bedeutend, vom Niedersetzen nach Beendigung des Aufsteigens, und sachlich allein entsprechend, ist vom griechischen Uebersetzer mit dem farblosen πρός ungenau wiedergegeben worden. — Z. 5 ἄχρις ἂν τὸ πῦρ καταναλώσῃ τὸν κόσμον ὅλον — ܥܕܡܳܐ ܕܢܘܪܐ ܐܟܠܗ.

[1]) ܫܳܗܪܳܐ bei Cast.-Mich. curatores ministerii, aber unbelegt.

[2]) Das Hê des Estrangelâ stellt sich dagegen dar als ein doppeltes Wau der gewöhnlichen Schrift.

[3]) Man beachte auch die ächt semitische Verwendung der Positive μικρά und vorher μέγας (bei πλοῖον 69, 1) statt der Comparative.

cap. XIII p. 72 lin. 5 vor E.: qui nunc se velut dedititium doctrinae Archelai subiugavit, ist syrisch: ܗܘ ܕܩܒܠ ܡܪܘܬ ܐܝܟ ܐܣܝܪܐ ܫܥܒܕ ܠܢܦܫܗ ܒܡܠܦܢܘܬܗ ܕܐܪܟܠܐܘܣ ([1]. — ibid. ult. lin. certus sum quod emendato Marcello etiam vos salvi esse poteritis — dieser auffallende barbarische Ausdruck, wohl einem griechischen κατορθωθέντος Μαρκέλλου entsprechend, ist nur begreiflich als wörtliche Uebersetzung des gebräuchlichen syrischen ܐܬܪܨ (’af‘el) zurechtweisen, leiten, besonders beliebt vom ersten Unterrichte der Neubekehrten und Unmündigen; daher ܡܬܬܪܨܢܐ die Katechumenen; ܟܬܒܐ ܕܡܬܪܨܢܘܬܐ ein Katechismus, Assem. B. O. II, 398.

cap. XII p. 70 Ende stehen in der Beschreibung der Kleidung des „Manes“ bezeichnende syrische Ausdrücke; calceamenti genus ܐܪܡܐ ܕܡܣܐܢܐ resp. ܢܒܫܐ; tanquam aërina specie ܐܝܟ ܕܐܣܟܡܐ ܐܐܪܐ (species für σχῆμα); senis Persae S. 71 Z. 5 s. unten bei cap. 51.

cap. XVIII p. 86 Z. 2: quod si ingenitum est malum, et quomodo interdum homo fortior illo invenitur? griechisch καὶ πῶς ἐνίοτε ἰσχυρότερος εὑρίσκεται. Das et weist auf ein semitisches Original, das Wau des Nachsatzes[2]); also syrisch ܘܐܝܟܢܐ ܒܙܒܢܝܢ ܡܫܬܟܚ ܒܪܢܫܐ ܚܝܠܬܢ ܡܢܗ. — p. 87 Z. 8 nam etsi diversa substantia sit, sed dominatione etc. una persona subsistit. So im Syrischen das ܐܝܢ im Anfange des Nachsatzes: ܐܦ ܓܝܪ ܐܢ ܡܫܚܠܦܢ ܐܘܣܝܘܗܝ ܒܡܢܝܢܐ - ܐܝܢ etc.

Es sei hier auch eine Bemerkung über die sachliche Beschaffenheit der Dialektik in der Beweisführung des „Archelaus“ nicht unterdrückt. Die Demonstration S. 85 und folgende über die Willensfreiheit des Menschen zur Widerlegung der Behauptung von der natura ingenita des Bösen ist beispielsweise ganz von der gewohnten Art der edessenisch-syrischen Kirchenväter, z. B. ganz von dem Schlage der Ausführungen des Efräm in dem später von uns zu übersetzenden Tractate gegen Mânî.

---

[1]) ܐܪܟܠܐܘܣ ist wahrscheinlich von Haus aus einfach Verlesung des nomen appellativum ܐܪܟܝܩܘܣ.

[2]) Für das Syrische s. Nöldeke, Kurzgef. Syr. Gramm. §. 339.

Aus der ganzen Behauptung werden alle möglichen Schlussfolgerungen gezogen, bis eine Absurdität sich ergibt, die ihn in die Enge treibt.

cap. XIX p. 88 Ende „ab artifice omnium Deo ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܘܡܢܐ ܕܟܠ, der beliebte Ausdruck des Efräm in dem eben bezeichneten Abschnitte. — p. 89 oben quomodo non, dum alteri invidet . . . ܐܝܟܢܐ ܠܐ ܟܕ ܚܣܡܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܐܚܪܢܐ.

cap. XX p. 90 ant. med. homo nec erit nec dicetur ܒܪܢܫܐ ܠܐ ܢܗܘܐ ܘܠܐ ܢܬܐܡܪ. — p. 92 med. et efficitur Deus eius magnitudinis cuius est locus in quo continetur, sicut homo si sit in domo, griechisch wohl καὶ ποιεῖται (διαπράττεται) ὁ Θεὸς ταύτης τῆς μεγαλότητος ἧς ὁ τόπος ἐν ᾧ περιέχεται, καθὼς ὁ ἄνθρωπος εἰ εἴη ἐν τῷ οἴκῳ, d. i. es wird Gott zu einem Gotte von nur derjenigen Grösse, von welcher der Ort (Raum) ist, in welchem er enthalten ist; syrisch: ܘܡܬܥܒܕ ܐܠܗܐ ܕܗܘ ܕܪܒܘܬܐ ܕܐܬܪܐ ܗܘ ܕܡܬܚܝܠ ܒܗ ܕܡܬܐܚܕ ܒܗ. Auf ein syr. Relativwort (ܕ) weist sehr bestimmt der Genetiv eius magnitudinis, ebenso ist das „in“ des Ausdruckes in quo continetur (statt des blossen Ablativs, griech. Dativs) der Widerschein eines syr. ܒ.

Die Erwähnung von Lysimachus und Alexander als Weltherrschern p. 92 post med. führt auch auf Asien.

cap. XXII p. 93 med. ab isto qui se Paraclitum esse profitetur, quem ego magis Parasitum quam Paraclitum dixerim. Von jetzt an dreht sich die Disputation hauptsächlich um den Begriff des Paracleten. Der lateinische Text schreibt durchweg Paraclitus, nicht Paracletus, z. B. auch S. 127 Z. 7; S. 134 ant. fin. und mehr. Wie kommt dies? Was sollte den lateinischen Uebersetzer veranlassen, den Itacismus der Aussprache so auffallend in der Orthographie geltend zu machen, wenn er ein griechisches Παρακλητος mit η vor sich hatte? Es ist ganz undenkbar, dass er dann nicht in der Transscription einfach das e beibehalten und Paracletus geschrieben haben sollte, wie sonst alle Lateiner diesen aus evang. Io. cap. XIV geschöpften dogmatischen Ausdruck wiedergeben! Die Aussprache und Schreibung mit i wird aber vom Verfasser der Acta so ausschliesslich gehandhabt, dass dadurch eben obiges Wortspiel mit παράσιτος

parasitus „Schmarotzer“ möglich wurde [1]). Dies ist aber doch gewiss wieder ein zwingender Hinweis auf ein syrisches Original, speciell auf die Schreibung nach der syrischen Bibel zu ev. Io. cap. XIV (s. Pesch. wie Philoxen. zu dieser Stelle), also ܦܪܩܠܝܛܐ oder ܦܪܐܩܠܝܛܐ. Dass der Syrer dann soviel Griechisch versteht, um das Wortspiel mit parasitus παράσιτος zu Stande zu bringen, darf natürlich nicht verwundern bei der weiten Verbreitung der griechischen Sprache und Literatur in Syrien und Nordmesopotamien [2]). Man wird auch wohl weiter anzunehmen haben, dass der nach allen Spuren nicht gerade geistig hochstehende Productor des Disputationsstückes diesen Witz nicht seinem eigenen Geiste, sondern vielmehr der üblichen verbreiteten Redeweise der orthodoxen Cleriker entnahm. Der Grieche wird dann — dies müssen wir folgerichtig annehmen — auch ganz genau mit παρακλιτος (mit Jota) seine syrische Vorlage wiedergegeben haben, welche Schreibung dann das auffallende lateinische paraclitus erklärt. — p. 94 oben: ante omnes istas corporeas creaturas ܩܕܡ ܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ ܒܪܝܬܐ ܦܓܪܢܝܬܐ. — Indeficiens lux (griechisch ἀπέραντον φῶς) ܢܘܗܪܐ ܕܠܐ ܚܣܪ.

cap. XXVII. Hier wird mehrmals das Wort substantia im Sinne von „Hab und Gut, Vermögen, Geld“ gebraucht. Es erklärt sich dies aus der mit diesem Wort geschehenden Wiedergabe des griechischen οὐσία, was Wesen, Inhalt und dann Vermögen bedeutet; in diesem Sinne wird aber auch das entlehnte ܐܘܣܝܐ Plural. ܐܘܣܝܐܣ im Syrischen angewendet; s. Payne-Smith, Thes. Syriac. s. v.

cap. XXVIII p. 110 oberste Zeile: nulla in literis lege conscripta; wäre griechisch οὐδενὸς ἐν γράμμασι νόμου γεγραμμένου. Dieses ἐν, in, zeigt wieder den instrumentalen Gebrauch eines zu Grunde liegenden syrischen ܒ: ܡܢ ܠܐ ܒܐܓܪܬܐ ܢܡܘܣܐ ܕܟܬܝܒ ܗܘܐ.

[1]) Diese Worte auf S. 93 ant. med. als einen Zusatz etwa erst des lateinischen Uebersetzers oder eines Lesers vom ursprünglichen Textbestande zu trennen, sehe ich keinen Grund, ja keine Möglichkeit.

[2]) wenn es auch ein ܦܪܣܝܛܐ als eingebürgertes Lehnwort im syrischen Lexikon nicht gibt. Uebrigens sei wieder an die graphische Aehnlichkeit von ܒ und ܣ erinnert.

cap. XXXII p. 121 Z. 6 steht das griechische Wort homousion im lat. Texte beibehalten. Keine Instanz gegen das syrische Original! Man weiss ja, wie derartige ganz geläufige, zu Wahrzeichen streitender grosser Kirchenparteien gewordene dogmatische Ausdrücke in der kirchlichen syrischen Literatur nude crude in ihrer griechischen Urform beibehalten sind, besonders auch in den Bezeichnungen der betreffenden Parteigänger mit der angefügten Endung -âjânâ. Syrische Uebersetzungen dieser Kunstausdrücke haben jedenfalls nicht die weite Anwendung wie die Originale gehabt. — cap. XXXII p. 120 befremdet allerdings die etymologische Ausführung über die Bedeutung von διάβολος („quod transitum fecerit de coelestibus", diese Worte übrigens von ächt syrischer Syntax und Rection) von διαβάλλειν im Sinne von „hinüberwandern" und zugleich von „verleumden" (obtrectare). Indessen hier wird wohl thatsächlich in dem Satze von „ex hoc enim appellatus est" bis „existeret" eine später in den Text gerathene Glosse eines orthodoxen Lesers vorliegen.

p. 135 med. (cap. XXXVI) lauten die Namen der aus 2. Timoth. III, 8 bekannten ägyptischen Zauberer Jamnes (mit m) et Mambres. Die Pesch. hat ܝܢܝܣ ܘܝܡܒܪܝܣ für griechisch Ἰαννῆς καὶ Ἰαμβρῆς; letzterer Name wird auch im babylonischen Talmud (menach. c. 9 gem.) mit m (ממרה als Particip) gegeben [1]. Sollte das m in Jamnes (wenn es nicht einfach aus dem folgenden Mambres eingeführt ist) vielleicht aus der doppelten Lesung der Consonanten ܝܢ als ܡ (neben der richtigen) zu erklären sein? Die graphische Möglichkeit liegt vor.

p. 136 ult. und p. 138 cap. XXXVIII post init. heisst der Name des bekannten Gnostikers statt Valentinus (Οὐαλεντῖνος bei Iren. und Epiphan.) Valentinianus. Wieder die Spur eines sy-

---

[1]) Im Targum des Pseudojonathan zu exod. VII, 11 und numer. XXII, 22 lauten die Namensformen יַנִּים und יַמְבְּרִים. Die unentstellten Formen der jüdischen Tradition, aus der jene Depravationen sind, lauten יוֹחָנָא und מַמְרֵה. Aus ersterem wurde יַנַּאי oder יַנָּא, יַנִּי (dieses ist Ιαννῆς). S. die jüdische Tradition über diese beiden Personen — deren Namen gewiss, wie alle Namen der Art, von den Juden in letzter Linie aus Babylonien entnommen sind — bei Buxtorf, Lex. chald. talm. p. 945—947; cf. auch Wetstein zu 2. Tim. 3, 8.

[illegible]iterte Form war überhaupt rischen Originals. Die letztere, erwe[illegible]isirte das [illegible] die im Syrischen übliche. Man vokal[illegible]rische Nominalbildung in grösserer Angleichung der Vokale an sy[illegible] mit Doppellesung (in den Nisbe-Bildungen) [illegible], [illegible]prechen die Syrer der Gruppe [illegible] als [illegible]. Ganz ebenso s[illegible] Jovinianus statt den Namen des bekannten römischen Kaisers [illegible]92; ders. Tabarî Jovianus, s. Nöldeke in D. M. Z. XXVIII, 29[illegible] übers. (1879) S. 60 Anm. 4.

[illegible] vom Ende: stu-

p. 141 cap. XXXIX ist mit den Worten Z. 8 [illegible]rift zu Ende (s. diosum quemque non lateat die ursprüngliche Sch[illegible]rungsversuche später). Es beginnt nun die Erzählung vom Beke[illegible] werden vom des „Manes“ bei dem „Presbyter Diodorus“, und [illegible] ihm vorge- Verf. hier wieder zwei authentische Schriftstücke, di[illegible] zuerst der legen hatten, eingeflochten. Es sind dies zwei Briefe, [illegible]s“, dann des „Presbyters Diodorus“ an seinen „Bischof Archelau[illegible]n den die ausführliche belehrende Antwort des „Archelaus“ a[illegible]alt- „Diodorus“. Für die Mittheilung und Bewahrung dieser [illegible] christlichen Schriftstücke wollen wir dem Urheber der jetzigen „Acta“ dankbar sein. Bei näherer Prüfung der Sprache des nun beginnenden zweiten Theiles der Acta drängt sich uns nun aber ein merkwürdiges Ergebniss auf. Die syrische Originalsprache klebt hier auch dem lateinisch-griechischen Ueberwurfe so zähe an, dass sie, oder vielmehr sie nicht, sondern ihre missverständliche Verkennung und Entstellung durch die grobe Unwissenheit des ersten Interpreten der syrischen Originale, bis in die Namenproduction hinein wirkt. „Diodorus“ ist nämlich offenbar ebensowenig der wirkliche Eigenname des biederen Landpfarrers, der den Brief S. 142—146 an seinen Bischof schrieb, wie „Turbo“ der des manichäischen Sendboten. Beides sind falsch gelesene und verstandene syrische nomina appellativa. Wäre es nicht auch höchst sonderbar, wenn im aramäisch redenden Mesopotamien die einheimischen Cleriker statt aramäischer, oder persischer, oder sonst den einheimischen Mundarten angehöriger Namen rein griechische führten wie mitten in der griechischen Welt?

Zunächst wird Jeder gewiss schon dadurch von vorn herein das Zutrauen zu der historischen Glaubwürdigkeit der Angaben

des folgenden Abschnittes über den Ort der Handlung und die Namen der handelnden Personen verlieren müssen, der liest, der Ort der „zweiten Disputation“ des „Manes“ heisse „vicus Diodori“ [1]), und der Presbyter des Ortes, welcher es mit „Manes“ in der Disputation nicht aufzunehmen vermag, habe auch Diodorus geheissen. Dazu kommt nun, dass bei Epiphanius (haeres. LXVI) [2]), dessen historische Angaben doch sonst ganz mit denen der „Acta“ übereinstimmen oder vielmehr den letzteren entlehnt sind, der fragliche Presbyter (cap. 11) ganz anders heisst, nämlich Τρύφων [3]), wenn auch bei ihm das Pfarrdorf ziemlich ebenso wie in den „Acta“ Διοδωρίς (genitiv -ίδος) genannt wird. Wie hängt dies Alles zusammen? Man bedenke: „Dorf“, κώμη, vicus, ist syrisch ܩܪܝܬܐ, wozu als plur. fract. oder Collectiv ܩܘܪܝܐ, „Dörfer“ gehört; „rusticus“, „paganus“ ist aber ܩܘܪܝܝܐ kurjâjâ, vom Collectiv gebildet. Das Wort ist bei Castell unbelegt, doch zu lesen z. B. Ephraemi etc. opera ed. Overbeck 1867 S. 188 Z. 18 ܡܢ ܕܠܢܫܐ ܡܚܒܠ ܩܘܪܝܝܐ „wer die Landleute schädigt“. Χωρεπίσκοπος, „presbyter rusticus“, „Landpfarrer“, heisst demnach syrisch ܩܫܝܫܐ ܩܘܪܝܝܐ. — In dem syrischen Texte, der dem griechischen Uebersetzer vorlag, muss etwa gestanden haben: ܡܢܝ ܕܝܢ ܟܕ ܥܪܩ ܗܘܐ ܐܬܐ ܠܚܕܐ ܩܪܝܬܐ [4]) ܡܢ ܩܘܪܝܐ ܕܠܘܬ ܡܕܝܢܬܐ — ܡܩܪܐ ܕܝܢ ܩܫܝܫܐ ܕܐܬܪܐ ܗܢܐ ܩܫܝܫܘܬܗ ܐܦ ܗܘ ܩܘܪܝܝܐ d. i. „Mani gelangte, nachdem er geflohen war, in eines der Dörfer bei der Stadt; es heisst aber (auf Syrisch!) der Presbyter von einem solchen Orte gleichfalls (sc. wie das Dorf!) kurjâjâ“ (d. i. Landgeistlicher, im Gegensatz zum Bischofe). Die Worte „qui appellabatur“ hinter

[1]) Manes autem fugiens advenit ad quendam vicum longe ab urbe positum, qui appellabatur Diodori.

[2]) und ebenso nach diesem bei Photius lib. I adv. Manich. repullulantes; s. Routh l. c. S. 32.

[3]) ἐντεῦθεν ὁ Μάνης — ἀναχωρήσας ἔρχεται εἰς κώμην τινὰ τῆς (sc. χώρας) Καρχάρων εἰς Διοδωρίδα καλουμένην ἐν ᾗ Τρύφων τις κατ’ ἐκεῖνο καιροῦ ἐτύγχανε — πρεσβύτερος.

[4]) Im Folgenden wird der Aufenthaltsort des „Diodorus“ auch mit „castellum“ bezeichnet, was also syrisch ܟܪܟܐ.

positum (lin. penult. des lat. Textes) scheinen missverständliche Wiedergabe eines syrischen Relativsatzes, der mit ܕ als einer Relativpartikel eingeleitet wird, die mit einem später folgenden Demonstrativausdrucke, diesen vorbereitend, zusammengehört, und die wir in unseren Sprachen lieber durch einen erklärenden coordinirten Satz, die relativische Abhängigkeit verlassend, wiedergeben. Der Uebersetzer aber fasste ܕ als Relativpronomen, es auf das unmittelbar vorhergehende vicus beziehend, und erwartete dann das nomen proprium des Ortes, welches aber nicht vorgefunden wird. Das „Diodori“ des lateinischen Textes [1]) ist nun entweder einfach eigenmächtiger Zusatz des ersten griechischen Uebersetzers, einfach „das des Diodorus“ bedeutend, oder ist eine in die vorige Zeile gerathene Dittographie des folgenden, selbst falsch gelesenen „Diodorus“; letztere Erklärung wohl vorzuziehen. — Das „et ipse“ des Folgenden ist nun verrätherisch für den Zweck der Benennungsangabe, in welcher es steht. Der Zweck war einfach ein etymologisch-belehrender für die syrischen Leser. Man wollte einfach wissen machen, dass der übliche Ausdruck der syrischen Kirchensprache für einen „Landgeistlichen“ mit dem Worte für „Dorf, Dörfer“ eng verwandt sei. Der griechische Uebersetzer erwartete aber an dieser Stelle wiederum nach den Eingangsworten ܕܫܡܗ, die er als „dessen Name“, „mit Namen“, verstand, das n. propr. des Clerikers. Hier hat er nun, als Grieche einen griechischen Eigennamen suchend, das ܩܘܪܝܐ als ܕܝܘܕܪܐ „Dijôdârâ“ d. i. Διόδωρος gelesen. Er hat durch diese seine Unwissenheit wieder einmal die kirchengeschichtliche Disciplin für 1500 Jahre mit einem kostbaren Detailstück bereichert. In der altsyrischen (Estrangelâ-) Schrift kann allerdings der in Rede stehende Schriftzug sehr leicht so, wie geschehen, verlesen werden. In ܩܘܪܝܐ kann das beginnende Ḳof sehr leicht nach seiner altsyrischen Gestalt [2]) als Dalath mit Jod — von den diakritischen

---

[1]) griechisch Διοδώρου, aus welchem bei Epiphanius das empfundene Bedürfniss eines richtigen Eigennamens gar ein subst. Διοδωρίς gen. ίδος hat entstehen lassen!

[2]) Man nehme nur der Veranschaulichung halber z. B. die aramäische Schrifttafel bei Euting's Qolasta (Stuttg. 1867.) vor die Augen.

Punkten ist natürlich abzusehen —, das (unpunktirte) Rêsch aber natürlich als Dalath, endlich das doppelte Jôd als Rêsch erscheinen [1]).

Der biedere Landpfarrer „Diodorus“ ist also einfach als existenzunberechtigt aus der Kirchengeschichte zu streichen. Der Verfasser der Acta wusste eben nur, dass der missionirende Manichäer, nachdem er in der Stadt beim Bischofe keinen Erfolg gehabt, zu irgend einem Landgeistlichen (χωρεπίσκοπος) des umliegenden bischöflichen Sprengels gegangen sei.

Man beachte auch noch Folgendes. Der arabisch schreibende Bischof Severus von Aśmonina in Aegypten — Ende des 10. christlichen Jahrhunderts, um 980 — schrieb eine von Reinaudot auszugsweise übersetzte Geschichte der alexandrinischen Patriarchen [2]). An der Stelle, wo er (p. 40—48) excerptartige Mittheilungen aus den Archelausacten macht [3]), nennt er aber den betreffenden Presbyter gar nicht mit Namen, während er den Bischof als Archelaus bezeichnet, sondern sagt nur l. c. p. 42 Z. 9: abiens igitur, a quodam sacerdote hospitio exceptus, mensem circiter in eius domo consumpsit.

In dem Antwortbriefe des „Archelaus“ an den „Diodorus“ S. 146 ff. kommt die Anrede „Diodore“ nur einmal vor und zwar kurz vor Schluss (S. 162 Z. 3 vor E.), wo man naturgemäss zum Abschied die Nennung eines Eigennamens erwartet, in der Verbindung dilectissime Diodore (syrisch ܐܘ ܚܒܝܒܐ), während dieselbe Anrede Dilectissime zu Eingang des Briefes ohne den Eigennamen gebraucht wird. An der ersteren Stelle ist der Name eben offenbar vom griechischen Uebersetzer zuge-

---

1) Wir sahen schon oben, wie ein ܩܘ statt des ܫ, das ist statt des Schîn in der mandäischen Form, gelesen wurde in Kubricus für Śuraik. Ebenso gewiss in Σακλᾶς statt Ḳublâ (Κουβλᾶς) resp. Saḳublâ, ܣܩܘܒܠܐ „der Gegner“ (ܩܘ als ܫ und ܒ als ܒ) = ܕܣܩܘܒܠܐ, dem gnostisch-manichäischen Namen des Teufels, der z. B. in der Abschwörungsformel begegnet. Das ᾶς führt auf einen aramäischen stat. emph. auf â.

2) Historia Patriarcharum Alexandr. Jacobitarum a D. Marco . . . . . collecta ex autt. Arabicis. Paris. 1713 (ed. Euseb. Renaudot).

3) Ueber das literarische Verhältniss dieses Stückes des Severus zu unseren Acten s. unten.

setzt, und von eben diesem lediglich rühren auch die Ueberschriften beider Briefe her, p. 142: Archelao episcopo Diodorus S. D. und p. 146: Archelaus Diodoro presbytero filio honorabili S.

Steht es nun aber so mit dem „Diodorus“, dann erscheint gewiss der Zweifel berechtigt, ob der Name des Bischofs, des Helden des ganzen Stückes, historisch zuverlässiger sei als der des Presbyters. Es ist ja von den Kirchenhistorikern längst anerkannt, dass die historische Existenz eines Bischofs Archelaus von Cascar oder Carrae oder etwas der Art zur Zeit des Mânî aus anderen Quellen als eben den „Acta“ gar nicht zu erweisen ist[1]. Ich mache auf die Thatsache aufmerksam, dass in den die Disputationsstücke und die Briefe umgebenden erzählenden Ausführungen an allen Stellen, wo er vorkommt, der Name Archelaus immer mit dem Titel episcopus verbunden ist, oder aber dieser Eigenname ohne Aenderung des Sinnes ganz gut mit dem einfachen Appellativ episcopus, „der Bischof“ vertauscht werden kann. So z. B. cap. I p. 37 Z. 7: quodam in tempore cum [Archelao] episcopo; cap. V init. praesente [Archelao] civitatis episcopo; cap. VI p. 45 vor Ende: nec ab [Archelai] episcopi confabulatione cessabat. Ich vermuthe daher, dass unser „Archelaus“ von Haus aus nur die ungenaue Lesung des in altaramäischer Schrift geschriebenen episkôpôs ܐܦܝܣܩܘܦܘܣ in einer fundamentalen syrischen Quelle sei, die, einen kurzen Bericht über die ersten Bekehrungsversuche der Manichäer in Südbabylonien, in der Nähe der Stadt Charax Spasinu und deren Landschaft enthaltend, schon dem ersten edessenisch-syrischen Verfasser der Acta vorgelegen haben muss, und aus der er die historischen Angaben in seinem Buche schöpfte. Bei letzterem Geschäfte aber muss er durch den Schriftzug, in welchem die Urquelle sich darstellte, behin-

[1] S. instar omnium Flügel in der Einleit. zum Mani (1862) S. 26. — Recht komisch muss es nun aber erscheinen, wenn die Persönlichkeiten „Archelaus“ und „Diodorus“ somit aus der Geschichte sich verflüchten, dass der anonyme Autor des Libellus synodicus cap. 27 ed. Fabric. (bei Routh l. c. p. 33) geradezu von einer heiligen Provinzialsynode in Mesopotamien zu berichten weiss, veranstaltet vom Bischofe Archelaus und vom Priester Diodorus, auf der der „höllische“ (ἐρεβώδης) Mani verdammt wurde!

dert und zu falschen Lesungen und daraus entstehenden lange vorhaltenden Missverständnissen geführt worden sein. Die Manichäer hatten ja einen eigenen Schriftcharakter für ihre Religionsschriften im Gebrauche, der nach dem Verfasser des Fihrist vom Mânî [1]) „ebenso aus dem persischen und dem syrischen Schriftcharakter (compilirend) abgeleitet ist, wie er dies mit seiner Religion gethan hat“ [2]). Und wenn selbst dem Edessener nicht eine Vorlage von direct manichäischer Hand vorgelegen haben sollte, so weiss man ja, wie im 3. Jahrhundert in Mesopotamien, Babylonien, Chaldäa, Persien, ein gährender Process der Schriftproduction sich entfaltete, als aus der altaramäisch-palmyrenischen Schrift die Uzwaresch-Schrift u. s. w. sich bildete. In diese Werdezeit wird auch die Ausbildung der specifisch mandäischen Schrift hinaufreichen, und es sei für Archelaos-episkôpôs speciell daran erinnert, dass mandäisches r die grösste Aehnlichkeit hat mit altsyrischem f (ܦ), so dass also der Anfang Ar- statt ܐܦ sich sehr wohl erklärt; altsyrisches Semkat ist ein doppeltes Ḳ, mandäisches Ḳôf sieht in seiner aufgerichteten Gestalt dem Lamad nicht unähnlich, genug, die graphische Wahrscheinlichkeit ist nicht gering [3]).

Irre ich nun nicht, so haben wir auch noch eine weitere Spur des ursprünglichen ḳurjâjâ in einem der Eigennamen, die

---

[1]) edd. Roed. et Müll. p. ٥v; cf. Flügel's Mani S. 166 ff. Die Nachbildungen sind natürlich graphisch entstellt und unzuverlässig.

[2]) الخطّ المنانى مستخرَج من الفارسى والسوريانى استخرجه مانى كما ان المذهب مركّب من المجوسيّة والنصرانيّة.

[3]) Spiegel citirt in der „Eran. Alterthumskunde“ Bd. 2 S. 84 als einen der ältesten Autoren, welche den Mithra mit der (von ihm ursprünglich zu unterscheidenden) Sonne gleichsetzen, einen „Archelaus, Bischof von Cäsarea (sic!) um 277 n. Chr.“ Man ist sofort versucht, diesen Autor von Cäsarea zur Erklärung unseres isolirt dastehenden Bischofs heranzuziehen. Leider beruht aber die Existenz der ganzen Persönlichkeit lediglich auf einer bedauernswerthen Ungenauigkeit Spiegel's im Citiren der betreffenden Stelle seiner Quelle zu dem betreffenden Abschnitte, nämlich von Windischmann's Mithra S. 59 oben. Denn da steht „Archelaus Bischof von Cascar in Mesopotamien um 277 n. Chr.“, also eben unsere räthselhafte Person!! Spiegel hat Cascar in Cäsarea verlesen!!

als Adressaten in jenen griechischen Brieffragmenten vorkommen, die, angeblich von Briefen des Mânî herrührend, in Bd. VII der Bibliotheca Graeca von Fabricius (ed. 2 von Harless 1801) S. 315 und 316 abgedruckt sind. Es ist der Name Κούδαρος Σαρακηνός, der Saracene Kudaros [1]). Der Anfang der richtigen Lesung ist also aus dem Syrischen richtig beibehalten, die folgenden Consonanten sind aber verlesen wie in Διόδωρος; das -δαρος steht für ܪܝܐ, denn Rêsch mit doppeltem Jôd ist als Dalath und Rêsch gelesen. —

Dass der Presbyter nun bei Epiphanius l. c. Τρύφων (Var. selbst Τρύπτων! Ob „der Zerbrechliche", indem man an θρύπτω dachte? Der edlen Symbolik der Kvv. wäre so etwas schon zuzutrauen!) heisst, dürfte sich bei einem Blicke auf die in Rede stehende Stelle der Acta, p. 141 Routh, auch begreiflich machen lassen. Es heisst in der Ueberleitung vom Berichte über die erste Disputation zu dem Diodorusabschnitte: „Turbo vero minister Archelao traditur a Marcello, quem cum diaconum Archelaus ordinaret, in Marcelli contubernio perseveravit" und dann Manes autem fugiens advenit — — Diodori. Diese beiden Sätze sind für Epiphanius in Einen zusammengeflossen. Sein Τρύφων ist eben nichts anderes als der „Turbo" unserer Acta-Stelle, nicht etwa der griechische Männername Τρύφων, den z. B. bekanntlich Ptolemäus IV. von Aegypten als Beinamen führte. Die Bemerkung, dass der „Turbo", nachdem er sich zum Christenthume bekehrt und über die manichäische Lehre berichtet hatte, dem Archelaus zur Unterweisung und Verwendung in dessen Haus übergeben sei, befremdet als eine Wiederholung des dasselbe schon enthaltenden Satzes in cap. XII post init.: — igitur Marcellus Turbonem — in Archelai episcopi domum residere praecepit. Hier wird nun aus dem ܬܪܒܝܬܐ „Schüler", „Pflegling" schon alsbald ein niederer angehender Cleriker, ein diaconus, und sein Name überträgt sich auf denjenigen Diaconus, der im Folgenden als Schutzbefohlener des Archelaus eine Rolle spielt. Zu der Bedeutung des syrischen ܬܪܒܝܬܐ als „Pflegling, Mündel" ist belehrend die Stelle in den

---

[1]) Τοῦ αὐτοῦ (sc. Μάνου) ἐκ τῆς πρὸς Κούδαρον Σαρακηνὸν ἐπιστολῆς. — Ueber diese angeblichen Briefe s. weiter unten.

Homilien des Afraates p. 52 penult.: ܡܪܕܟܝ ܒܬܪܥܐ ܕܡܠܟܐ — — ܝܬܒ ܗܘܐ ܒܟܠܙܒܢ. ܡܛܠ ܬܪܒܝܬܗ ܐܣܬܝܪ. ܕܐܬܕܒܪܬ ܘܫܦܪܬ ܠܡܠܟܐ ܐܚܫܝܪܫ. ܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠܗܝܢ ܠܒܬܘܠܬܐ ܚܒܪܬܗ d. i. „Mordechai sass zu jeder Zeit an der Pforte (dem Hofe) des Königs, um seines Mündels Esther willen, die herbei (an den Hof) gebracht worden war und dem Könige Achaschwerosch mehr gefiel als alle Jungfrauen, ihre Genossinnen". Der Gebrauch des Wortes bei diesem in Persien lebenden ältesten syrischen Kirchenvater, dessen Zeit, Anfang des 4. Jahrhunderts [1]), mit der Entstehungszeit des Grundstockes der Acta ziemlich sich deckt, ist besonders beachtenswerth. Ist es doch eben derselbe, der l. c. p. 51 (3. Homilie „über das Fasten") §. 6 Z. 3 ff. von den Manichäern die sehr sachgemässe Bemerkung macht, „sie übten chaldäisches Wesen, die Lehre Babels" [2]), und der Verfasser der Acta lässt, damit übereinstimmend, den „Manes" cap. XII (p. 71 oben) mit einem „babylonischen Buche" unter dem linken Arme zur Disputation kommen [3]), wenn ihm „Manes" sonst auch nur ein „Perser" und „Priester des Mithra" (p. 134 ant. m. Persa barbare . . ., penult. barbare sacerdos Mithrae) ist. —

So bewegt sich das Wort ܬܪܒܝܬܐ wie ein Proteus, bald diese, bald jene Gestalt und Bedeutung annehmend, irrlichtartig durch das ganze singuläre Schriftwerk. —

Die zwei Clerikerbriefe lassen sich sehr bequem ins Syrische zurückübersetzen. So der Anfang des „Diodorus"-Briefes: „Scire te volo, religiosissime Pater, quoniam advenit quidam in diebus istis nomine Manes ad loca nostra, qui novi testamenti doctrinam se adimplere promittit — ܠܡܕܥܘܬܟ ܒܥܐ ܐܢܐ ܐܘ ܐܒܐ ܚܣܝܐ [4]) ܕܐܬܐ ܐܢܫ ܒܝܘܡܬܐ ܗܠܝܢ ܒܫܡܗ ܕܡܐܢܝ [5]) ܠܐܬܪܘܬܢ

[1]) Er kennt die arianische Häresie noch nicht!

[2]) ܦܠܚܝܢ ܟܠܕܝܘܬܐ ܘܝܘܠܦܢܐ ܕܒܒܠ.

[3]) Babilonium vero librum portabat sub sinistra ala . . . Gemeint ist wohl der „Addas", das Buch Ἄδδου συγγράμματα.

[4]) Gewöhnliches Epith. der Bischöfe im Syrischen; ܚܣܝܐ „die Hochwürdigen" ist selbst geradezu „Bischöfe".

[5]) So, „im Namen des Mânî", wird im Original gestanden haben, nicht

ܕܡܐܢܝ. — p. 146 oben vor Ende des Berichtes: ad haec igitur nobis, o religiosissime Archelae, paucis rescribe; audivi enim non mediocriter tibi esse in talibus studium [1]) d. i. ܠܟ ܗܟܝܠ ܗܠܝܢ ܟܬܘܒ. ܐܘ ܚܣܝܐ ܐܪܟܠܐܘܣ. ܒܡܫܘܚܬܐ ܙܥܘܪܬܐ ܫܡܥܬ ܓܝܪ ܥܠܝܟ ܕܠܐ ܡܫܘܚܬܐ (oder ܕܠܐ ܟܝܠ) ܐܝܬܝܗ ܠܟ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ ܒܐܝܠܝܢ ܗܠܝܢ. — Der Schluss mit seinem incolumis mihi esto zeigt natürlich sofort das beliebte ܫܠܡ ܠܟ.

Der zweite Brief, das Antwortschreiben des „Archelaus" an den „Diodorus", ist ein ziemlich ausführliches Lehrstück, p. 146 bis 163. Der Anfang desselben lautet wörtlich ganz ebenso wie der Anfang der ersten Homilie des Afraates (ܬܚܘܝܬܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ, Tractat über den Glauben); nämlich hier: ܐܓܪܬܟ ܚܒܝܒܝ ܩܒܠܬ ܘܩܪܝܬܗ ܣܓܝ ܚܕܝܬܢܝ ܒܗ ܕܐܪܡܝܬ ܪܥܝܢܟ ܥܠ ܗܠܝܢ ܡܬܚܫܒܢܘܬܐ „ich habe deinen Brief, mein Lieber, erhalten, und nachdem ich ihn gelesen habe, freue ich mich sehr (wörtlich: hast du mir eine grosse Freude darüber bereitet), dass du deinen Sinn auf diese Betrachtungen geworfen hast"; und dort in den Acten: acceptis literis tuis valde gavisus sum dilectissime.

Syriasmen im Einzelnen:

S. 148 Z. 4 numquid dehonorare oportet paedagogum ܕܠܡܒܣܪܘ ܕܘܠܐ ܗܘ [ܕܪܒܝܗ] ܠܗ ܠܡܪܒܝܢܐ. — Z. 7 aut rursum parvulus, qui lacte nutritus est — ܐܘ ܬܘܒ ܛܠܝܐ ܕܒܚܠܒܐ ܐܬܬܪܣܝ. — Z. 13 sind die etwas befremdlichen Worte et beneficii sui debitor fatetur nicht mit dem Herausgeber Routh in die Worte: et beneficii se debitorem fatetur als die vermuthlich richtigen zu ändern, sondern zu belassen. Der lateinische Uebersetzer schrieb so in Wiedergabe des griechischen καὶ τοῦ εὐεργε-

---

ܕܫܡܗ ܗܘܐ ܡܐܢܝ, „dessen Name Mânî war". Der Grieche hat ungenau übersetzt.

[1]) Man sieht auch aus diesen Worten sehr deutlich, dass der Angeredete dem Briefschreiber lediglich durch allgemeine und besonders schriftstellerische Wirksamkeit gegen die manichäische Lehre bekannt war.

τήματος αὐτοῦ αἴτιος (oder ἔνοχος) ὁμολογεῖ d. i. „und der ihm erwiesenen Wohlthat schuldig (theilhaftig) gesteht er sie ein“. Der etwas harte Ausdruck, gebildet nach Analogie von „des Todes schuldig“ d. i. eigentlich Schuldner des Todes, ist die directe Wiedergabe des Gebrauches des syrischen ܚܝܒ. Wie es Matth. 26, 66 in Wiedergabe von ἔνοχος θανάτου ἐστίν in der Pesch. heisst ܚܝܒ ܗܘ ܡܘܬܐ, mit stat. constr.-Verbindung, so schrieb hier der Originalsyrer mit nachdrücklicher Voranstellung des Begriffs „Wohlthat“ mittelst des relativen ܕ, gleichbedeutend mit dem stat. constr., ܘܕܛܝܒܘܬܗ ܚܝܒ ܗܘ ܕܢܘܕܐ ܒܗ. Das letztere ist nachträglich erklärender Zusatz: „er ist seiner Wohlthat schuldig, sie einzugestehen, so dass er sie bekennt“. Der Uebersetzer machte aber, die Construction missverstehend, oder um sie sich leicht zu machen, in Vernachlässigung der Conjunction ܕ ein Verbum finitum daraus, statt zu sagen: et beneficii sui (gen. object.) debitor est ut fateatur, griechisch καὶ τοῦ εὐεργετήματος αἴτιός ἐστι τοῦ ὁμολογεῖν.

p. 152 ant. med. video centurionem — fidem habere plus (griechisch πλεῖον) quam omnem Israëlitam; dieser adverbielle Gebrauch von plus, πλεῖον ist das genau wiedergegebene syrische ܘܗܘܐ ܚܙܐ ܐܢܐ ܠܩܢܛܪܘܢܐ ܕܗܝܡܢܘܬܐ ܐܝܬ ܠܗ ܝܬܝܪ ܡܢ ܝܬܝܪ: ܕܟܠܗ ܐܝܣܪܝܠܝܐ.

Mit cap. 47 p. 167 ff. beginnt wieder der Dialog. In Hinsicht der äusseren Einrichtung sei gleichfalls auf ein Analogon aus der syrischen Literatur hingewiesen. Es sei daran erinnert, dass das abwechselnde „Archelaus dixit“ und „Manes dixit“ jeden Kundigen an die Zwischenworte gleicher Art in dem von Cureton im Spicilegium Syriacum (1853) herausgegebenen Dialog des Bardêṣân „über das Schicksal“ erinnert, an das: ܥܘܝܕܐ ܐܡܪ, ܒܪܕܝܨܢ ܐܡܪ „'Uwaidâ [1]) sagte“, „Bardêṣân sagte“.

---

[1]) Der Name ist gewiss gleich dem arabischen عُبَيْدَة, das ب mit der bekannten Erweiterung (z. B. 'Odîshû').

Im Einzelnen heben wir hervor:

p. 173 Z. 4 intuere ergo quomodo Dominus meus Iesus ad necessaria discipulos aedificat[1]) d. i. ܚܙܝ ܗܟܝܠ ܐܝܟܢܐ ܡܪܝ ܕܝܠܝ ܝܫܘܥ ܠܟܠ ܕܣܢܝܩܝܢ ܒܢܐ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ. Das Pron. der 1. Person in ܕܝܠܝ drückt sich als Syriasmus getreu in dem „meus" aus, wie mehrmals in diesem Abschnitte, z. B. p. 175 Z. 11 Domino meo Iesu Christo. Im reinen Griechisch würde blos ὁ Κύριος stehen. Der Ausdruck „siehe her wie . . ." ist weiter ganz der des Efräm im Eingange seiner später in Abschnitt IV erläuterten Abhandlung gegen Mani.

p. 175 Z. 9 in cap. XVIII quae enim erat cura alia regis, belli dumtaxat tempore, nisi provincialium salus, nisi dispositio rei militaris — ܐܝܢܐ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܝܨܝܦܘܬܐ ܐܚܪܢܝܬܐ ܕܡܠܟܐ. ܕܩܪܒܐ ܒܠܚܘܕ ܒܙܒܢܗ. ܐܠܐ ܐܢ ܡܕܝܢܬܐ ܢܬܦܨܘܢ. ܐܠܐ ܐܢ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܦܠܚܘܬܐ. Auf syrisches Original führt hier besonders die ungriechische Wortstellung in: belli dumtaxat tempore, darin nämlich einmal der vorangestellte Genetiv und dann das nachgestellte dumtaxat, welches ganz das syrische ܒܠܚܘܕ in Wortstellung und Gebrauch wiedergibt.

p. 175 cap. XLIX post init. quod si non est passus, crucis nomen aufertur — ܐܢ ܕܝܢ ܠܐ ܚܫ ܗܘܐ. ܐܫܬܩܠܬ ܫܡܗ ܕܨܠܝܒܐ ibid. cruce autem non suscepta nec Iesus ex mortuis recurrexit ܐܢ ܠܐ ܨܠܝܒܐ ܡܩܒܠ ܐܦ ܠܐ ܝܫܘܥ ܡܢ ܒܝܬ ܡܝܬܐ ܩܡ. — ibid. penult. text. quod si non iudicium erit frustra erit observatio mandatorum Dei ܐܢ ܕܝܢܐ ܠܐ ܢܗܘܐ. ܣܪܝܩܐ ܗܘܬ ܢܛܘܪܘܬܐ ܕܦܘܩܕܢܐ ܕܐܠܗܐ.

p. 176 Z. 9 ita etiam nostra omnis spes[2]) in Beatae Mariae partu suspensa est ܗܟܢܐ ܐܦ ܕܝܠܢ ܟܠܗ ܣܒܪܐ ܒܝܠܕܗ[3]) ܕܛܘܒܢܝܬܐ ܡܪܝܡ ܬܠܐ.

---

[1]) Sehr correcte Latinität! Ebenso dann weiter: — verba committis, statt des Conjunctivs.

[2]) nb. Wortstellung!

[3]) Doppelsinn: „Geburtsact" und „Kind", was im Syrischen beabsichtigt.

p. 184 cap. LI. Mit den Worten in der Mitte der Seite, die dem Archelaus nach der zweiten Besiegung des „Manes“ als Ansprache an das versammelte Volk in den Mund gelegt werden, beginnt wieder offenbar ein neuer Lehrbrief. Seine Einleitung reicht bis p. 185 Z. 1 und hebt mit den Worten an: qualiter se quidem habeat nostra doctrina audistis[1]) u. s. w. Diese Worte lassen sich wieder Schritt für Schritt als aus dem Syrischen übersetzt erkennen. Die Schrift wird mit dem einleitenden Satze begonnen haben: ܐܰܚܰܝ̈ ܟܶܝ ܫܡܰܥܬ݁ܽܘܢ ܕܺܝܢ ܐܶܝܟܰܢܳܐ ܐܺܝܬܰܝܗ̇ ܗܘܳܬ݂ ܝܽܘܠܦܳܢܰܢ. ܘܰܡܦܰܫܩܳܢܽܘܬ݂ܶܗ ܩܰܕ݂ܡܳܝܬ݂ܳܐ ܕܟܬ݂ܳܒ݂ܶܗ. Mit den letzten Worten wird auf ein früher verfasstes, als bekannt vorausgesetztes compendium doctrinae angespielt, wohl auf die längere Rede des „Archelaus“ cap. 48 und 49.

p. 184 vor Ende heisst es — — sicut Sisinius unus ex comitibus (wohl für ܬܰܠܡܺܝܕ̈ܶܐ) eius indicavit mihi quem etiam — vocare paratus sum. Jener bekehrte einstige Manichäer „Turbo“ (nom. appell.), der im Eingange unseres Buches eine solche Rolle spielt, hiess demnach gewiss mit seinem wirklichen Namen Sisinius, ein Name, der ja in dem Fihristabschnitte als Name von Manichäern oft vorkommt. Nach diesem gab es ein „Sendschreiben an Sîs“; Mâni's Nachfolger im Vorsteheramte seiner Gemeinde hiess gleichfalls Sîs, der auch der griechischen Abschwörungsformel als Σισίνιος διάδοχος bekannt ist. Nach den obigen Worten ist man wohl zu dem Schlusse berechtigt, dass die zu Eingange der Acta in den Capiteln 7—11 incl. enthaltene Darstellung der manichäischen Lehre ebenso wie die nunmehr cap. 51 ff. folgenden Aufschlüsse über die „Vorgänger“ des Mani direct aus der Schrift eines übergetretenen jüngeren (ܬܰܠܡܺܝܕ݂ܳܐ = „Turbo“) Manichäers Namens Sisinius geschöpft sind, und zwar jener Lehrabschnitt wörtlich, die confusen Ausführungen über Mâni's „Vorgänger“ aber nur unter Benutzung dieser Quelle und bei sonst freier Ausführung Seitens des Sendschreibers, der

---

[1]) Dieses „hören“ in bekanntem Sprachgebrauche der Homilien der syr. Kvv. ist natürlich keine Instanz für den Charakter des Folgenden als einer protocollirten wirklich gehaltenen Rede. Sendschreiben der Bischöfe u. s. w. wurden ja in den altchristlichen Gemeinden vorgelesen.

gerade hier seine grandiose, plumpe, an Unwissenheit grenzende Oberflächlichkeit in Hinsicht der syrischen Sprache und Schrift zeigt. — Weiter heisst es dann auf derselben Seite Z. 3 vor Ende: credidit enim doctrinae nostrae supradictus, sicut et apud me alius Turbo nomine. Hier schimmert zunächst einmal ziemlich deutlich die ursprüngliche appellative Bedeutung des tarbî = turbo durch, indem von einem „comes“ des „Manes“ die Rede ist, d. i. einem seiner Jünger, die in der aramäischen Heimathsprache der manichäischen Religion tarbĕjâthâ (im plural.) heissen, die سمّاعون sammâ'ûn des Fihrist, die auditores des Augustin. — Sodann aber scheinen diese Worte ein späterer Zusatz, wohl erst zur griechischen Primärübersetzung, zu sein. Ein aufmerksamer Leser empfand einen Widerspruch mit der Angabe des ersten Theiles der Acta, die lautet, der bekehrte Manichäer habe „Turbo“ geheissen, und machte so aus Einer Person, die Sisinius hiess, zwei, einen Sisinius und einen „Turbo“.

p. 185 vor Ende sei auf die ächt syrisch-patristischen Ausdrücke aufmerksam gemacht: „optimus architectus Ecclesiae“ ist ܐܪܕܝܟܠܐ ܛܒܐ ܕܥܕܬܐ, fundamentum Ecclesiae posuit et legem tradidit ܣܡ ܫܬܐܣܬܐ ܕܥܕܬܐ ܘܐܫܠܡ ܢܡܘܣܐ, besonders aber beachte man die kirchlichen Würdenamen, welche ganz die stabilen Kunstausdrücke sind: „Ministri“, d. i. διάκονοι, ܡܫܡܫܢܐ, „Presbyteri“ ܩܫܝܫܐ, „Episcopi“ ܐܦܝܣܩܘܦܐ[1]).

Ganz in dem Tone eines syrischen Kirchenvaters hören sich auch die Worte p. 186 Z. 1. 2 an: quae omnia — recte disposita — usque in hodiernum — custodiunt: — ܕܟܠܗܝܢ ܗܠܝܢ ܬܪܝܨܐܝܬ ܡܬܩܢܢ — ܥܕܡܐ ܠܝܘܡܢܐ — ܢܛܪܢ.

Aber geradezu auffallend sind die Syriasmen des Stils und — groben Missverständnisse zu Grunde liegender syrischer Worte

[1]) Die Stelle ist, worauf bereits Routh in der Note k zu S. 185 aufmerksam gemacht hat, wichtig und interessant in kirchenrechtlicher Hinsicht. Mit den ministri d. i. διάκονοι werden also hier zu Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts noch in alterthümlicher Weise alle Stufen der kirchlichen Würde vom Presbyter abwärts zusammengefasst.

in dem wunderlichen Enthüllungsstücke über den „Scythianus“ und den „Terebinthus“ und die Jugend des „Manes“, welches den Schluss der Acta bildet. Mit den Worten des cap. LI in p. 185 Mitte: Viri fratres, superiores quidem causas Domini mei Iesu audistis — hebt dieses Stück an und erstreckt sich bis an das Ende von cap. LIV: — „haec cum ego cognovissem, necessarium fuit me etiam vobis indicare quia requiritur iste a rege Persarum usque in hodiernum diem“. Näher besehen erscheint uns dieser Abschnitt wieder als ein Brief, ein Sendschreiben eines besorgten Oberhirten, der zur Bewahrung seiner Diöcesanen vor manichäischer Propaganda mit ihnen eine mehrere Briefe umfassende belehrende Correspondenz unterhielt. Es setzt sich eben wohl mit diesen Worten derselbe Brief fort, dessen Einleitung von p. 184 Mitte: qualiter se quidem etc. bis p. 185 Z. 1: conscientiam vestram reichte. Nach deren Vorführung hatte der Verfasser der Acta seine Vorlage mit einer erzählenden Bemerkung von der lernbegierigen Ausdauer und Anhänglichkeit der Gemeindeglieder unterbrochen, um jetzt nach dem: cum omni fiducia dicere exorsus est wieder zum Referiren, zum Redenlassen seiner Vorlage, zurückzukehren. Ueberhaupt hat der spätere Zusammensteller der Acta zu einem literarischen Ganzen auch noch hier zum Schlusse, wie sonst, die ihm einzeln vorliegenden Episteln mit erzählenden Zwischenstücken aus seiner eigenen Feder verbunden. So gibt ihm der Schluss obigen Briefes, der jetzt das Ende des cap. 54 bildet, Anlass, das schreckliche Ende des Stifters der Häresie Mani zu erzählen. Der Verfasser des aufgenommenen Briefes meinte mit dem Ketzer, nach welchem der Perserkönig bis auf seine Gegenwart fahnde, sicher nur irgend einen hervorragenden manichäischen Sendboten. Sämmtliche Quellen berichten ja, dass nach der Hinrichtung des Mani im Perserreiche eine schreckliche Verfolgung von dessen Anhängern durch den persischen König anhob, wobei die Bekenner der Mani-Religion natürlich über die persischen Grenzen in die Nachbarreiche flüchteten, zugleich um dort Mission zu treiben. Der Compilator der Acta aber versteht jene Worte vom Mani dem Stifter selbst[1]), und fügt daher die Darstellung des schreck-

---

[1]) Der Brief zeigt in seiner jetzigen Gestalt übrigens manche Spuren

lichen Ausganges des Verruchten hinzu, wie er vor dem Stadtthore auf Befehl des Königs geschunden und so enthäutet aufgehängt, die abgezogene Haut aber ausgestopft und aufgeblasen wurde, während der Leichnam später den Vögeln zum Frasse vorgeworfen ward. Die Naht verräth sich wieder mit den Worten cap. LV p. 195 vor Ende: quibus postea agnotis, Archelaus adiecit ea priori disceptationi, ut omnibus innotesceret, sicut ego, qui inscripsi, in prioribus exposui. Es folgt dann zu guterletzt noch der Lehrbrief, der einen gewissen Häretiker Basilides[1]) betrifft, und der gleichfalls als eine mündliche Belehrung des Archelaus, an seine Gemeinde gehalten, eingeführt wird. Dieses Stück ist unvollkommen erhalten, es bricht am Ende mitten in einem Citate schroff ab.

Hier wimmelt es nun geradezu von den stärksten Hinweisen auf syrische Originale.

Das schwerfällige, auffallende Latein der Anfangsworte des längeren Sendschreibens S. 185 med.: V. fr. superiores quidem causas etc. führt zunächst auf folgende griechische Vorlage: ἄνδρες ἀδελφοὶ, τὰς μὲν ἀνωτέρας αἰτίας[2]) τοῦ Κυρίου μου[3]) Ἰησοῦ Χριστοῦ ἠκούσατε, λέγω δὲ τὰς ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν κρινομένας· τὰς δὲ κατωτέρας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐκ ἀγνοεῖτε. Er meint mit den höher hinauf, weiter oben gelegenen (ἀνώτεραι) Beweisen die älteren Beweise für Christi Gottheit u. s. w. aus dem Alten Testamente, mit den niedriger gelegenen die jüngeren, aus einer der Gegenwart näher gelegenen Zeit, nämlich aus der neutestamentlichen Ueberlieferung und der bisherigen Geschichte der christlichen Kirche. Das syrische Original

---

von späteren Interpolationen von der Hand ausgleichender Leser. Dahin gehört z. B. gegen Ende der Passus S. 194 Z. 15 quale et hic vidistis et audistis. Es sollen ja zwei von Archelaus gewonnene Schlachten sein. Das Einzelne dieser Art ist leicht zu erkennen, und sei als unserem Zwecke ferner liegend Anderen zum Aufspüren überlassen. Man beachte z. B. den harmonistischen Zusatz S. 186 Z. 6 adversum quem mihi disputatio iam secunda commota est.

[1]) Dass dies wahrscheinlich nicht der bekannte alexandrinische Gestiker ist sagen wir unten.

[2]) Dies soll wohl durch das lateinische causas wiedergegeben werden, Beweise, eigentlich gerichtliche Argumente.

[3]) Dieses Pronomen ist ungriech., aber ächt syrisch: ܡܳܪܝ und ܡܳܪܰܢ.

wird gewesen sein: ܠܡܗܘܝܘܬܐ ܡܢ ܐܘ ܐܢܬܘܢ ܕܡܢ ܠܒܬܪ ܐܬܝܬܘܢ ܠܡܫܝܚ ܡܫܡܗܝܢ ܡܫܝܚܝܐ܆ ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܝܢ ܠܟܠܟܘܢ ܕܡܢ ܩܕܡ ܡܫܝܚܐ ܘܩܕܡܝܐ ܡܫܒܚܝܢ܆ ܠܟܠܟܘܢ ܕܝܢ ܕܡܢ ܒܬܪ ܡܫܝܚܐ ܠܡܫܝܚܐ ܐܬܝܬܘܢ. ܛܝܒܘܬܐ ܡܝܬܪܬܘܢ܀[1]

Ich vermuthe, dass das ܠ (resp. dafür das relative ܕ) nach ܡܢ ܩܕܡ und ܡܢ ܒܬܪ, welches directe Ergänzungen zu diesen Begriffen einführt, „früher als Christus" und „später als Christus", wie im Griechischen durch den Genetiv nach den Comparativen wiedergegeben wurde, und diesen Genetiv hat der lateinische Uebersetzer missverstanden und, statt den Ablativ zu setzen, einfach beibehalten. — Die alsbald folgenden Worte: appellati sumus ex Salvatoris desiderio Christiani sind das syrische ܐܬܩܪܝܢܢ ܡܢ ܚܘܒܗ ܕܦܪܘܩܢ ܡܫܝܚܝܐ, wobei also das beliebte ܚܘܒܐ, neutestamentlich ἀγάπη, die christliche Liebe, vom Lateiner missverständlich mit desiderium gegeben wird. — Von der jetzt folgenden Stelle über die kirchliche Hierarchie war bereits die Rede. — p. 186 Z. 9 non est primus auctor huiuscemodi doctrinae; syrisch das Letztere ܗܕܐ ܡܠܦܢܘܬܐ, ganz ebenso Efräm zu Eingang des Tractates in Abschnitt IV. — ibid. Z. 4 vor E. (cap. 51 Schluss): hic ergo Scythianus dualitatem istam introducit contrariam sibi, quod ipse a Pythagora suscepit. Syrisch ist dies: ܗܢܐ ܗܟܝܠ ܣܩܘܬܝܢܘܣ ܬܪܝܢܘܬܐ ܗܕܐ ܡܥܠ ܕܣܩܘܒܠܝܬܐ ܗܝ ܠܢܦܫܗ ܗܝ ܕܩܒܠܗ ܐܦ ܗܘ ܡܢ ܦܘܬܓܘܪܘܣ. Die hervorgehobenen Worte lauten ganz wie die des Efräm in dem später vorzuführenden Abschnitte, tragen also ihre Herkunft aus der Feder eines syrisch geschulten Clerikers an der Stirn. —

Der Eingang von cap. LII klingt ganz wie ein Satz aus einem syrischen Kirchenvater, der eine Strafrede gegen Ketzer hält: nullus tamen ita impudenter praevaluit sicut iste Scythianus; inimicitias enim inter duos ingenitos introduxit, et omnia haec quae consequuntur huiuscemodi assertionem. Syrisch:

[1] „wisst ihr reichlich", so viel als ܡܝܬܪܬܘܢ ܡܢ ܝܕܥܬܘܢ ܠܐ.

ܠܐ ܓܝܪ ܐܢܫ ܗܘܐ ܐܬܥܫܢ¹) ܡܪܫܝܬ ܐܚܪܢܐ ܗܢܐ ܣܩܘܬܝܢܝܐ.
ܡܢ ܒܪܒܪܘܬܐ ܐܝܟ ܕܡܢ ܩܢܘܡܗ ܕܠܐ ܡܠܦܢܐ ܐܢܫ ܐܚܪܝ.
ܘܩܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܢܦܩ ܡܢ ܣܩܘܬܝܐ ܕܐܝܟ ܗܢܐ ܐܠܗܘܬܗ.

Hier ist nun der Ort, um über die Entstehung und Bedeutung des auffallenden Namens „Scythianus“ noch eine abschliessende, das im ersten Abschnitte Gebrachte ergänzende Auseinandersetzung zu geben. Es hiess S. 186 Mitte „quidam ex Scythia, Scythianus nomine“. Es ist durch diese Stelle, wie wir bereits längst gesehen, handgreiflich gemacht, dass Scythianus eben von Haus aus nur appellativ „ein Scythe, ein Mann aus Scythien“ bedeutet. Ferner liegt klar zu Tage, dass wir in dieser Stelle lediglich nur einen Pleonasmus, eine Dittographie haben, die freilich schon in sehr alter Zeit zur missverständlichen Annahme eines Eigennamens „Scythianus“ führte. Der ursprüngliche Verfasser sagte eben nur: „ein Mann aus Scythien“, dessen Namen er nicht mehr kennt, jedenfalls nicht nennt, „war der eigentliche Urheber der Lehre von der Zweiheit der Weltprincipien, nicht Mani“, und bezeichnete diesen Begriff zuerst nur mit dem Ausdruck „quidam ex Scythia“, syrisch ܐܢܫ ܡܢ ܣܩܘܬܝܐ, erst mit drei Worten, wofür er dann im Folgenden ganz einfach das adjectivum relativum, „scythisch“, „ein Scythe“ wählt. Dieses heisst aber im Syrischen nach ganz gewöhnlicher Bildungsanalogie, mit der Ableitungsendung -ànàjà, die statt des einfachen -àjà wegen des Auslautes des Grundwortes auf -ia gewählt ist, zu ܣܩܘܬܝܐ ܣܩܘܬܝܢܝܐ Skûtjànàjà. Diese syrische Form erklärt nun alles. Sie ist vom griechischen Uebersetzer, der leider in ihr beschränkter Weise schon ein nom. propr. sah, einfach im griech. Texte beibehalten worden. Statt dass er eine der üblichen griechischen Formen Σκύθης τις oder Σκυθικός τις (= ἐκ Σκυθίας τις), allenfalls Σκυθηνός τις[2]) gewählt hätte, schreibt er die auffallend lange, sonst gar nicht in der Gräcität belegbare Form

---

[1]) Dieser Ausdruck ist z. B. in der Pesch. 1. Corinth. 16, 13 gebraucht. „Er trat mit Macht auf, mit Unverschämtheit“ ist gemeint, was griechisch wohl mit ἴσχυσεν, lateinisch darnach mit praevaluit gegeben wurde.

[2]) S. Passow's Handwörterbuch s. v.

Σκυθιανός (statt Σκυθιανιός), wie er ähnlich in seinem φρούριον Ἀραβίων die syrische Endung von ܛܝ̈ܝܐ wiederklingen liess. Der Lateiner behielt natürlich seine griechische Vorlage auch in dieser Namensform sklavisch bei, was bei ihm nicht zu verwundern. Zu bedauern ist aber, dass schon der vermöge seiner Geburt der semitischen Zunge nicht unkundige *Epiphanius* (haeres. 66) keine Ahnung von diesem Missverständniss des griechischen Uebersetzers hatte. Derselbe hat nämlich entweder schon lediglich die Acta in der weitverbreiteten griechischen Uebersetzung benutzt[1]) oder das syrische Original ebenso wie der Verf. der griechischen Uebersetzung missverstanden. Durch des *Epiphanius* Schuld aber vor Allem hat sich die Truggestalt des „Saracenen Scythianus" so viele Jahrhunderte lang in der Kirchengeschichte breit gemacht. — Uebrigens sind natürlich an der ersten Stelle S. 186 Mitte die Worte „Scythianus nomine" hinter „quidam ex Scythia" wieder ursprünglich eine in den Text gesetzte Glosse eines Lesers.

Das Wort ܣܩܘܬܝܐ Scythia, „Scythien", lesen wir übrigens, so dass wir Begriff wie Ausdruck aus einem ächten alten Syrer belegen können, z. B. in Efräm's Erklärung von genes. I, 10 (in *Bernstein's* Chrestomathie S. 184 Z. 11) neben Sarmatia und Turcia. — Was das *Sachliche* betrifft, so wissen wir bereits, dass der „Scythe" niemand anderes ist als des Mani aus Hamadàn im Partherlande gebürtiger Vater Fatak.

Die Eine Form „Scythianus" mit ihrer *grammatischen Endung* macht eigentlich schon allein allen Streit darüber, ob das Original unserer Acta in syrischer Sprache geschrieben war oder nicht, für den Orientalisten wenigstens, überflüssig.

Indessen es scheint fast an derselben Stelle der Acta noch ein weiterer Hinweis von gleich stringenter, ja noch stringenterer Art vorzuliegen und zwar in einem Ausdrucke, der sich uns bei weiterer Nachforschung alsbald zu Anfang von cap. LII darbietet. Hier wird nämlich (S. 187 Z. 6 u. 7 v. o.) von dem „Scythianus" die Aussage gemacht: (quique Scythianus) „ipse ex *genere*

---

[1]) *Hieronymus* sagt de vir. illustr. 72 .... qui translatus in Graecum habetur *a multis*. Hier. war ein Zeitgenosse des Ep.

Saracenorum[1]) fuit, et captivam quandam accepit uxorem de superiore Thebaide, quae eum suasit habitare in Aegypto magis quam in desertis. Täuschen wir uns nämlich nicht, so gelingt es uns hier, ein syrisches Originalwort zu Tage zu fördern, welches nicht einfach, sondern mehrfach missbraucht, sowohl falsch gelesen als falsch gedeutet worden ist. Es zeugt hier mit der syrischen Sprache auch die Entwickelung der syrischen Schrift, in die wir gleichsam einen Schritt hineingeführt werden, für die Heimath unseres Schriftstückes. —

Es muss auffallen, dass durch die ganze Erzählung der Capitel 52—54 hindurch „Scythianus", das Adjectivum, ohne beistehendes Substantivum figurirt; weder ein nomen proprium[2]) noch ein appellativum begleitet dieses nomen gentilitium. Dies kann nicht das Ursprüngliche sein. Welches war nun dieses Substantiv? Wir müssen bedenken, dass alsbald in demselben Capitel die Geschichte vom „discipulus Terebinthus" folgt, der den „Scythianus" in seiner Wirksamkeit ablöst. Wir haben oben ausführlich gesehen, dass „Terebinthus" das syrische Wort für „Zögling, Schüler" tarbìthâ ܬܪܒܝܬܐ ist, also kein Eigenname, sondern nur missverständlich vom griechischen Uebersetzer zu einem solchen gemacht[3]). Dies lässt uns vermuthen, dass dem aramäischen Worte für „Schüler" ein ebensolches nomen appellativum für „Lehrer" vorausgegangen und mit „Scythianus" in der Urquelle verbunden gewesen sein müsse. Welches Wort aber aus der Zahl der Synonymen hier gestanden habe, dürfte aus folgender Erwägung sich ergeben. In unserer Erzählung figurirt weiterhin mehrfach diese räthselhafte „Alte",

---

[1]) Wie kann ein „Scythe" zugleich geborener Araber sein!!

[2]) Der wahre Name von Mani's Lehrer und Vater, Fatak, ist dem Schreiber des Briefes unbekannt, er fand ihn gewiss nicht in seiner alten Quelle.

[3]) Es stand wohl im syrischen Texte: ܗܘܐ ܠܗ ܡܢ ܠܡܠܦܢܐ ܕܡܩܒܠܗ ܬܪܒܝܬܐ. Dies sollte aber blos heissen, dass in dem Heimathidiome des Mani „Schüler" durch das Wort tarb. sich ausgedrückt findet. womit wohl im aramäischen Uridiom des Manichäismus die auditores überhaupt bezeichnet wurden.

anus[1]), welche einmal (S. 189 Z. 10) auch vidua, eine Witwe, heisst[2]). Für diese Persönlichkeit ist es nun zwar nicht schwer, in dem (im Ganzen und Grossen) historischen Berichte über Mani's Jugend, welchen der Fihrist enthält, das Original zu entdecken. Es ist Mani's Mutter, die Gattin seines Vaters und Lehrers, des aus „Scythien" stammenden Fatak, aber von der Bedeutung, die sie für „Terebinthus" als Schützerin und Anhängerin hat, lesen wir im Fihristberichte, wo Mani's Mutter ganz zurücktritt[3]), nichts; es ist eben in den Acten das vom Vater Geltende auf die Mutter übertragen. „Alt an Jahren", „Greis", senex, senior, ist aber syrisch ܣܳܒܳܐ, sâbhâ. Dieses selbe Wort bedeutet aber auch als Würdename und Ehrenname den „Lehrer", „Meister", Altvorderen einer Disciplin, ganz wie im Arabischen das wohlbekannte شيخ, und ist das Gegenstück zu tarbîthâ, dem „Schüler". Dieses Wort wird jenes desiderirte ursprünglich bei ܣܩܘܬܝܳܝܳܐ gewesene Substantiv sein. Es war in der Urquelle von einem ܣܳܒܳܐ ܣܩܘܬܝܳܝܳܐ, dem „Meister aus Scythenland", d. i. Fatak, im Gegensatz zu dem ܬܰܪܒܺܝܬܳܐ, dem Schüler, d. i. Mani selbst, die Rede. Das Wort ist nun aber weiter in geradezu toller Weise entstellt worden.

Barhebräus nennt in seiner syrischen Chronik (in Bernstein's Chrestomathie S. 32 Z. 13; S. 35 Z. 11) den Avicenna einen ܣܳܒܳܐ ܪܺܫܳܝܳܐ, d. i. doctor princeps, hervorragender, anführender Lehrer, Lehrmeister, Altmeister, Schulhaupt, Schul-

---

[1]) p. 189 med. praeter anum solam quae eius particeps facta est (letzteres griechisch μέτοχος ἐγένετο αὐτοῦ, wohl die Wiedergabe eines syrischen ܐܶܫܬܰܘܬܦܰܬ ܠܶܗ, sie hatte eine engere Verbindung mit ihm); 190 oben anus illa miserta — sepeliit und dann weiter cap. 53 Anf. gavisa est valde de morte eius; endlich p. 190 Mitte — anus illa dicta obiit.

[2]) — ad viduam quandam secessit (sc. Terebinthus) — nullo ibidem discipulo acquisito praeter anum solam (ausser eben dieser verwitweten Frau) quae eius particeps facta est.

[3]) Nur von ihren Träumen nach der Geburt des Sohnes Mânî, von dessen Himmelfahrten, die sich auch hier in den Acta wiederspiegeln, wird p. 328 Z. 7 ff. erzählt, sonst nichts.

stifter. In diesem Sinne, als Bezeichnung der Würde, nicht des Lebensalters, war das Wort in der syrischen Urvorlage gemeint, aus der der Verfasser unseres Briefes geschöpft haben muss. Der letztere hat es aber missverstanden und in dem gewöhnlichen Sinne als „Greis“, senex statt senior, aufgefasst[1], ja, weiterhin in seiner verworrenen Vermengung der Einzelheiten der Tradition sogar eine Greisin, ein altes Weib, anus, vetula, syrisch ܩܫܝܫܬܐ daraus gemacht und ܩܫܝܫܐ als stat. absol. femin. statt als stat. emphat. masc. gefasst.

Ein weiteres Beispiel dieser unrichtigen Erklärung des syrischen ܩܫܝܫܐ, als „senex“ statt magister, doctor, und gewissermassen die Probe auf unser Exempel ist der Ausdruck in cap. XII S. 71 Z. 5 vultus vero ut senis Persae artificis et bellorum ducis videbatur, für syrisches: ܐܣܟܡܗ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܩܫܝܫܐ ܡܗܝܪܐ ܦܪܣܝܐ (oder ܐܪܕܟܠܐ) ܘܕܪܝܫ ܦܘܠܡܘܣ ܕܩܪܒܐ ܡܬܚܙܐ ܗܘܐ —, d. i. sein Aeusseres war das eines kunstfertigen persischen Weisen (Gelehrten, Lehrmeisters) und zugleich das eines Feldherrn. Dass senex nicht in dem Sinne von „Alter, Greis“ gemeint ist, lehrt schon der zweite Satz; ein Mann, der wie ein General aussehen soll, kann Einem nicht einen greisenhaften Eindruck machen. Ausserdem ist Mani historisch gar nicht in das Greisenalter gelangt, sondern erst 60 Jahre alt gekreuzigt worden[2], und zum Ueberflusse gibt Severus von Aśmonina (bei Reinaudot, Hist. patr. Alex. p. 41) in seinem doch immerhin zweifellos unter irgend welcher Bekanntschaft mit unserer Redaction der „Acta“ verfassten Disputationsexcerpte ausdrücklich an, „Mani“ sei zur Zeit der Disputation mit Archelaus erst 35 Jahre alt gewesen. Ja auch wenn die Ueberlieferung, die der Schreiber dieser historischen Einleitung der „Acta“ wiedergibt, in Wirklichkeit nicht auf den Stifter selbst, sondern einen

[1]) Für diesen Bedeutungsübergang cf. z. B. den Ausdruck ܐܣܟܡܐ ܢܟܝܦܐ ܕܩܫܝܫܐ d. i. die gesetzte Haltung alter Männer (oder auch von Würdenträgern) Bernst. chrestom. syr. p. 214 Z. 13 aus Acta martyr. ed. Ass. t. II p. 190.

[2]) S. meinen Artikel „Mani und die Manichäer“ in Herzog’s Real-Encyclopädie 2. Aufl. Bd. IX S. 233 oben.

Sendboten des gestorbenen Stifters geht, so ist zu bedenken, dass ein Greis sich schlecht zum Missionär eignet.

Die ächte Bedeutung in der Modification „Herr“, „Gebieter“, schimmert vielleicht in der Erzählung von der „Herrin“ des „Sklaven“ [1]) Corbicius-Manes durch, die der Autor unseres Stückes in seiner sogenannten „Enthüllung“, in Wahrheit einer verworren-phantastischen, homilieartigen Variation über einzeln herausgegriffene Details der ächten manichäischen Urtradition, schliesslich auch noch auftischt. Die markanten Ausdrücke sind an der betreffenden Stelle (cap. 53 post init.) ad ministerium (ܬܫܡܫܬܐ, Dienstleistung) comparavit sibi puerum d. i. ܬܪܒܝܬܐ „Zögling“ in der Bedeutung „Sklave“, παῖς, literis erudivit (wie ein Lehrer!) und weiter sepulta domina. So ist also der ursprüngliche scythische Lehrmeister des Schülers — sàbhâ und tarbîthâ in ihrer Originalbedeutung — alsbald zu dem Herren eines Sklaven und wieder zu einer alten Frau, die sich einen Knaben als Diener kauft, geworden [2])!

In der Ausführung über die grosse Gelehrsamkeit des „Scythianus“ haben wir lediglich einen gut bewahrten Zug der Tradition über Fatak's geistige Bedeutung zu sehen. Dass Mani's Vater Fatak ein geistig hochbegabter, ebenso unterrichteter wie wissbegieriger Mann, selbst schon der Begründer einer neuen Religionsrichtung war, sagt der Fihrist direct, und diese Angabe ist durchaus glaubwürdig [3]). Woher hat aber dagegen der Verfasser von Acta 51—54 seine Kenntniss von den grossen Reichthümern des Scythianus und seiner Erben an Geld und Gut? Der Fihrist und sonstige alte orientalische Quellen wissen von Mani's ererbtem Reichthum gar nichts. Wir haben oben (Abschn. I S. 57 ff.; ibid. Anm. 3) versucht, diesen Zug als Ausbeutung der Nachricht zu erklären, „Scythianus“ sei ein ge-

---

[1]) für: der sâbhâ des tarbîthâ!

[2]) Bei dieser Erfindung scheint der dem Schreiber bekannte Umstand zu Grunde zu liegen, dass die manichäischen Electen sich Knaben hielten, die ihnen die von den Auditoren gebrachten Früchte zur Loslösung des darin gefangenen Lichtes essen helfen mussten.

[3]) Seltsam ist beim ersten Blicke nur die Beilegung speciell ägyptischer Weisheit und eines längeren Verweilens in Aegypten (und Judäa); doch wie dies zu verstehen sein dürfte, werden wir alsbald sehen.

borener Saracene, Araber (quique Sc. ipse ex genere Saracenorum fuit cap. 52 post init.) gewesen, uns auf die Anschauung stützend, welche die Griechen und Römer mit dem Begriffe der Araber verbinden. Dies trifft sicher das Richtige. Die Schätze des Ketzerpatriarchen sind nur eine phantastische Paraphrase, eine erdichtete homiletische Variation des Schreibers über den thematischen Begriff „Saracene“, und diese verdankt ihre Entstehung wieder allein dem erbaulichen Zwecke des Epistolographen, seinem Adressaten zu zeigen, wie der verführerische, angestaunte Allwisser Mani nicht nur all' sein Wissen (aus dem gottlosen „Aegypten“), sondern auch all' seine Habe von reichen Vorgängern habe, selbst aber nur ein erbärmlicher Bettler und Habenichts, ein Dieb, der Andere bestiehlt und das Ihrige sein eigen nennt, und sogar — von Haus aus ein verächtlicher Sklave, mit Einem Worte, ein — „Lump“ sei. Indessen könnte man den Beweis erfordern, dass wie für die Occidentalen, so auch für die Orientalen, denn das sind doch die syrisch-mesopotamisch-babylonischen Autoren der Acta, „Araber“ und „Reiche“ identische Begriffe seien. Auf der anderen Seite aber muss man hier immer wieder fragen, wie es mit der Glaubwürdigkeit dieses Uraraberthums selbst von Haus aus steht, ob „Scythianus“, also der geborene Scythe, in Einem Athem ein Mann „aus dem Geschlechte der S a r a c e n e n“ genannt werden kann. Der oben geführte Hinweis auf das Hineinwirken ächt arabischer Charakterzüge in die urmanichäische Lehrbildung —, am stärksten im ursprünglichen Namen des Mânî: Śuraik hervortretend, könnte vielleicht nicht genügen, um den Fatak-Scythianus selbst geradezu einen g e b o r e n e n Saracenen (ex g e n e r e Saracenorum) zu nennen[1]. So wichtig dieser arabische Factor namentlich für die genetischen, verwandtschaftlichen Beziehungen des Manithums zu anderen Religionen ist, und so unbestreitbar sein Vorhandensein bleibt, so dürfte doch für jene auffällig-

[1]) genus, γένος (syrisch ܓܢܣܐ) könnte hier auf keinen Fall etwa in dem Sinne von L e b e n s r i c h t u n g, Art zu leben und zu glauben, arabisch مَذْهَب, stehen, weil alle folgenden Angaben in cap. 52 eigentlich ethnologisch zu fassen sind, von der Nation, nicht übertragen von der Sitte.

widerspruchsvolle Bemerkung eine directere und einfachere Erklärung sich bieten. Der syrische Verfasser unseres Briefes, syrischer Buchgelehrsamkeit mit Sprache und Schrift nur wenig kundig, wie er war, fand in seiner ihm vorliegenden Urquelle, dem alten Berichte eines südbabylonischen Zeitgenossen über die ersten Anfänge der Manireligion und ihres Stifters, allerdings noch das Substantiv sâbhâ neben dem skûtjânàjâ. Es war darin von dem ܣܒܐ ܣܩܘܬܝܢܝܐ die Rede. Der benutzende Nordmesopotamier, unser Briefschreiber, verstand diese Worte aber nicht. Er trennte sie, machte aus dem ܣܩܘܬܝܢܝܐ sein nomen proprium „Scythianus", das die Kirchenhistoriker so lange äffen sollte, und verstand ܣܒܐ von — Saba d. i. Südarabien, dem schätzeberühmten, dessen Könige an der bekannten Stelle psalm. 72, 10 dem Könige Israels reiche Geschenke bringen [1]). So schrieb er dann frischweg die interessante Neuigkeit an seine Gemeindeglieder: ܘܗܢܐ ܣܩܘܬܝܢܝܐ ܡܢܬܘܩܡܗ ܗܘܐ ܡܢ ܛܝܝܐ: ܣܪܩܝܐ (respective ܣܪ̈ܩܝܐ). Was die Bedeutung von ܣܪܩܝܐ anbelangt, so sei auf Assem. B. O. t. II p. 268 col. 1 lin. 12 a fin. verwiesen, wo die erklärende Bemerkung steht ܣܪܩܝܐ ܗ̄ ܛܝܝܐ Saracene das ist Araber. Auf diese Weise entsteht also wohl die arabische Geburt des Scythianus — aus naiver Unwissenheit, seine Reichthümer aber entstehen sicher aus dem Begriffe „Araber", dessen Nebenbegriff „Reicher" eben durch jene Psalmstelle auch für die orientalische Kirche erwiesen wird.

Es scheint nun aber, als wenn unserem biederen besorgten Briefschreiber-Seelsorger in seiner Hast und Angst noch alsbald ein weiterer Schnitzer passirt wäre, als wenn das böse dunkle Wort ܣܒܐ noch eine weitere unheimliche Gestalt geboren hätte. Wie in aller Welt kann die Gattin des Fatak-Scythianus, die er „aus der oberen Thebais" sich geholt hatte, eine Gefangene genannt werden (. . . . . captivam quandam accepit uxorem de superiore Thebaide . . .)? Der Verschlechterungseifer der ortho-

---

[1]) Pesch. ܡܠܟ̈ܐ ܕܫܒܐ ܘܕܣܒܐ ܩܘܪ̈ܒܢܐ ܢܩܪܒܘܢ ܠܗ, hebräisch מַלְכֵי שְׁבָא וּסְבָא אֶשְׁכָּר יַקְרִיבוּ.

doxen Kirchenväter ist ja freilich sehr erfindungsreich. Epiphanius macht aus dem Weibe des Scythianus dann weiterhin eine Hure, die jener aus einem öffentlichen Hause zu sich nimmt[1]). Aber die Bezeichnung als „Gefangene“ ist doch so seltsam, dass sie nicht aus blosser Phantasie, sondern aus irgend einer durch die Ueberlieferung gegebenen Notiz entsprungen sein muss[2]). Man kommt gewiss leicht darauf, dass der Schreiber des cap. 52 der Acta in seiner Quelle jenes schon einmal missverstandene, unvokalisirt geschriebene Wort ܣܒܐ mit dem wohlbekannten syrischen Verbum ܫܒܐ š$_e$bhâ gefangen nehmen, (part. peʿîl ܫܒܐ captus, femin. absol. ܫܒܝܐ, emphat. ܫܒܝܬܐ captiva) zusammengebracht und so zum zweiten Male verkannt habe. Er muss nämlich weiterhin in seiner Quelle die Worte gehabt haben: ܘܐܢܬܬܗ ܕܣܒܐ ܣܩܘܬܝܢܐ „und das Weib des scythischen Meisters“ sc. „war aus dem Oberlande“ (ܡܢ ܐܪܥܐ ܥܠܝܬܐ) und wurde dann auf jenes Missverständniss gebracht, indem er deutete: „und das Weib, welches Scyth. gefangen genommen hatte“, wobei er wohl an die Raubzüge der „Saracenen“ gedacht haben mag. Indessen diese Verlesung — denn eigentlich ist es schon eine solche, nicht eine einfache Missdeutung — ist, trotzdem dass psalm. 72, 10 ܫܒܐ und ܣܒܐ zusammen stehen, weil hier ganz offenbar das Wort ܣܒܐ senior dem Schreiber vorlag, nur vollkommen begreiflich, wenn er gewohnt war, in der ihm vorliegenden Zeichnung des beginnenden S-Lautes ein Schîn, nicht Semkat, zu sehen. Diese Gestalt, wie ein Semkat in gewöhnlicher Schrift, hat aber das Schîn bekanntlich in der mandäischen Schrift. Daraus darf dann gewiss nicht zu kühn gefolgert werden, dass der Urheber dieser Verlesung ein an mandäischartige Schrift gewöhnter, also ein Südbabylonier war. Dies ist also ein willkommener,

---

[1]) Epiphanius redet von einem γύναιον, welches durch πορνεία berüchtigt geworden.

[2]) Die räuberischen Araber machen freilich auch auf ihren Streifzügen Weiber zu „Gefangenen“, und es passt gut zur Färbung des Ganzen, wenn das Ketzerweib ebenso wie der Ketzerschüler ursprünglich Sklaven waren, aber zur Erklärung genügt das alles nicht.

probebildender weiterer Beweis für unsere Annahme, wo die Scene der „Disputation“ des „Archelaus“ mit dem „Manes“ zu suchen ist. Es war also, nach dem wirklichen Thatbestand ausgedrückt, die Heimath des Verfassers der einen und Bearbeiters (Redactors) der anderen Einzelstücke Südbabylonien, vielleicht bestimmt die Stadt Charax Spasinu und Umgegend. Er hat ein Estrangelàzeichen (Semkat) als einheimisches (als Schîn) gelesen[1]). Wir sehen also, dass dieser locale (provinzielle) Unterschied der aramäischen Schriftarten schon in dieser alten Zeit, Ende des dritten resp. Anfang des vierten Jahrhunderts nach Chr., bestand, aus welcher Zeit uns sonst noch lange keine mandäischen Handschriften erhalten vorliegen[2]).

Weitere Syriasmen:

S. 189 Z. 8 vor Ende: ascendit solarium quoddam excelsum ܣܠܩ ܠܐܓܪܐ ܪܡܐ; sachlich denke man bei dem solarium an die Etagen- und Pyramidenbauten der Chaldäer. — S. 190 Z. 1 sub terras detrudi, wohl für griechisches κάτω εἰς γῆν, hinab auf die Erde gestürzt werden, nach syrischem ܠܡܬܟܒܫܘܬܗ ܠܬܚܬ ܠܐܪܥܐ. — ibid. Z. 9 (cap. 53 init.) erat enim multum pretii syrisch ܩܢܝܢ ܕܡ̈ܝܐ (z. B. Matth. 27, 7 Pesch.), aus welchem stat. constr. sich hier die Genetivconstruction allein erklärt. — ibid. lin. paenult. steht: effectus igitur puer ille annorum prope sexaginta. Diese Worte bedeuten: es erreichte also dieser ein Alter von 60 Jahren, und „puer“ ist die plumpe Uebersetzung des syrischen ܒܪ bei Altersbestimmungen, hier also ܘܗܘܐ ܗܘܐ ܒܪ ܫܬܝܢ ܫܢܝ̈ܢ, woraus der Uebersetzer einen „Knaben von 60 Jahren“ gemacht hat. — S. 192 cap. 53 extr. nunquam cessarunt alie-

---

1) Auf undeutliche Schrift der Originale resp. Verlesungen führen auch die entstellten Eigennamen in den Titeln der manichäischen Sendschreiben, Fihrist I S. 336/37, sowie z. B. die Entstellung des Namens der „Mutter“ des Mani im Eingang des Fihristberichtes.

2) Die ältesten uns erhaltenen Handschriften der mandäischen Literatur sind nicht älter als das 16. Jahrhundert nach Chr., die Composition der meisten Stücke des „Grossen Buches“, seien ihre Grundlagen auch alt, erst nach dem Aufkommen des Islams anzusetzen. s. Nöldeke, Mand. Grammatik (1875) S. XXI u. XXII.

nam hanc — inserere doctrinam ܠܗܢܐ — ܠܡܥܠܘ ܡܠܬܗ ܐ ܡܘܠܦܢܐ ܕܡܨܪ̈ܝܐ, ganz so wie zu Eingang des später (Abschnitt IV) übersetzten Efrämtractates. — S. 195 post med. Die hier gebrauchten Ausdrücke in dem Berichte über die Schindung sind ganz die des Efräm. Die syrische Grundlage ist hier ganz unbestreitbar; iussit eum ante portam civitatis excoriatum suspendi et pellem eius medicamentis infectam inflari, carnes vero volucribus dari iussit d. i. syrisch ܦܩܕ. ܕܢܬܠܐ ܡܫܟܗ ܠܬܪܥܐ ܕܡܕܝܢܬܐ. ܘܡܫܟܗ ܕܢܬܢܦܚ ܡܢ ܣܡܡܢܐ ܡܣܡܡܢܐ. ܘܒܣܪܐ ܕܢܬܝܗܒܘܢ ܠܦܪܚܬܐ.

Auch das angebliche Basilides-Fragment muss aus einem syrischen Originale übersetzt sein. p. 197 l. 8 tertius decimus liber tractatuum etc. ist syrisch ܡܐܡܪ̈ܐ, Abhandlungen, wie die des Afraates überschrieben sind, Homilien. Die Schlussworte Anfangs des Basilidescitates p. 197 pen. u. folg. und zugleich des ganzen Buches der Acta in seiner jetzigen Gestalt, erinnern im Einzelausdrucke und in der ganzen Construction direct an die Worte Efräm's l. c.: „desine ab inani — requiramus autem magis quae de bonis et malis etiam[1]) barbari inquisierunt“: ܢܫܬܘܩ ܡܢ ܣܪܝܩܘܬܐ. ܢܒܥܐ ܕܝܢ ܝܬܝܪ ܗܠܝܢ ܕܥܠ ܛܒܬܐ ܘܒܝܫܬܐ ܐܦ ܒܪ̈ܒܪܝܐ ܕܒܥܘ ܗܘܘ.

Ich glaube nun aber weiter deutlich zu erkennen, dass der Verfasser jener von uns eliminirten alten Estrangelâquelle, aus der der unwissende südbabylonische Verüber der Fabelei Acta cap. 52 seine Angaben heraushob, ein nordmesopotamischer Christ war, der ursprünglich dem Judenthum angehörte. Wie kommt es, dass es vom „Scythianus“ heissen kann, er habe seine Weisheit aus Aegypten geholt? Seine Frau stamme „aus der oberen Thebais“ und habe ihren Mann veranlasst, aus der Wüste nach Aegypten überzusiedeln? Endlich, „Scythianus“ habe einen Abstecher nach Judäa gemacht, um da mit den jüdischen Schriftgelehrten theologische Disputationen zu halten?! In Wirklichkeit kann Fatak nie in Person in Aegypten und

---

[1]) starker Syriasmus, ganz das syrische ܐܦ in Gebrauch und Stellung!

Judäa längere Zeit gelebt haben. Denn der Fihrist weiss nur von einer Uebersiedelung desselben von Hamadàn nach Babylonien. Was soll den Fatak auch von Babylonien nach Aegypten geführt haben? Ein „Handelsmann", ἔμπορος bei Epiphanius, ist er von Haus aus nicht. Der Hauptertrag seines angeblichen ägyptischen Aufenthaltes besteht nach der ältesten Version, der der Acta, in der Erlernung der ägyptischen Weisheit[1]). Dies leitet auf die rechte Fährte. Von wirklichen, ächt ägyptischen Elementen ist in der Manilehre keine Spur. Aegyptische Weisheit ist vielmehr ganz gewiss Verkleidungsname für altbabylonisch-chaldäische. Es ist eine Bezeichnung für die alte Priesterweisheit, die Religion des Zwischenstromlandes, die sich uns als die wirkliche Grundlage des altmanichäischen Lehrsystems bei näherem Eindringen herausstellen wird. Dieser Gebrauch des Pseudonyms „Aegypten" und Verwandtes für „Altbabylonien" geht durch das ganze Acta-Buch hindurch. So bedeutet vielleicht auch an der schon behandelten Stelle des c. 36 (p. 134 ed. Routh) die „Sprache der Aegypter", die neben der der Griechen und der Römer eine hochgebildete, dem barbarischen Perser unbekannte, heisst, nichts anderes als die heilige Sprache der altbabylonischen Religionsurkunden, die selbst dem erzürnten christlichen Ketzerbestreiter Achtung gebietet; — die wir heute als Akkadisch-Sumerisch näher kennen[2]). Aber warum ist der directe Ausdruck: „chaldäische" oder „babylonische" Weisheit vermieden werden? Das erklärt sich sehr leicht aus dem üblen Klange dieses Namens zu der damaligen Zeit, ja schon seit den letzten vorchristlichen Jahrhunderten, in der griechisch-römischen Welt. Denn „chaldäisch" und „babylonisch" bedeutete da geradezu: „Zauberer, Gaukler, astrologischer Betrüger"[3]), siehe oben. Wenn man nun dafür

---

[1]) Es heisst zunächst von Scythianus (S. 187 Z. 7 vom Ende) valde dives ingenio, dann erst et opibus, ersteres mit der anerkennenden Bemerkung: ut quod verum est dicamus.

[2]) Hiernach wäre die oben gemachte Beziehung auf den griechischen Dialekt der ägyptischen Kirche zu rectificiren.

[3]) Nur einmal, im ersten Theile gegen Anfang (cap. XII p. 71 Z. 2) wird direct von einem liber Babilonius gesprochen, den der ankommende „Manes" sub sinistra ala portabat. Hier war aber gerade der Eindruck des verächtlichen Gauklers bei der ganzen Beschreibung beabsichtigt.

ägyptische Weisheit sagte, so erklärt sich diese versteckte und zugleich sprichwörtliche Redeweise aus dem Ansehen der ägyptischen Weisheit im Alten Testamente. Es sei für diesen Gebrauch statt aller anderen Belege nur auf Jesaia XIX, 11. 12 verwiesen, sowie auf 1. reg. V, 10, wo Salomo's Weisheit noch „grösser als alle Weisheit Aegyptens", מכל חכמת־מצרים heisst. Eine derartige Bildersprache führt aber auf ein Eingelebtsein in die alttestamentliche Redeweise, wie sie nur ein ursprünglich dem Judenthum entstammender Christ besitzen konnte. Was dieser juden-christliche Verfasser der in cap. 52 benutzten alten Quelle über die Anfänge des Manichäismus nun noch bildlich gemeint und gesagt hatte, das fasst der Urheber des jetzt vorliegenden Stückes bei seiner Benutzung im eigentlichen, geographischen Sinne und weiss daher von einer grossen „Reise" des „Scythianus" nach dem Nillande (. . . illa provincia suscepisset . . .) zu erzählen. — Ist also das „Aegypten" des cap. 52 nichts anderes als Babylonien, so ist die „obere Thebais", aus der seine Frau stammt, das nördliche medisch-parthische Bergland mit Hamadân, woher nach dem Fihrist Fatak stammt und nach Babylonien auswandert. Von dieser Wanderung der Eltern des Mani nach dem Süden zeigt sich hier in den „Wanderungen" des Scythianus ein Wiederschein bewahrt.

In gleicher Weise ist dann in der Notiz cap. 53 S. 191 von den Ländern, in die die manichäischen Sendboten (von Charax Spasinu aus) gehen, von den superiora illius provinciae loca, das „Aegypti partes" (dort Thomas) von Babylonien, und das „Scythiae partes" von Medien zu verstehen. Nach dieser Erkenntniss betreffs des Ausdruckes „Aegypten" fällt für uns aber wie von selbst das andere Räthsel fort, das der in Rede stehende Passus nun alsbald weiter bietet. Dies ist nämlich der angebliche Aufenthalt des „Scythianus" zur Zeit der Apostel (!) in Judäa (S. 188 oben), wo er mit allen, die in Religionssachen für Autoritäten galten, disputirt habe, aber ohne für seine eigene Lehre Propaganda zu machen. Das „discurrere in Judaeam" S. 188 Z. 4, zu welchem sich Scythianus entschliesst, ist lediglich uneigentlich von einem Abstecher nach Judenland zu verstehen, nämlich vor allem von gelehrter Beschäftigung mit jüdischen Religionsschriften, dann wohl auch von münd-

lichen Auseinandersetzungen mit gelehrten Juden Babyloniens![1]) Auch dieser Ausdruck spricht sehr für einen juden-christlichen Gewährsmann, wie der erstere. Dass bereits Mani's Vater sich gründlich mit den jüdischen Dogmen beschäftigt habe, ist durchaus glaubwürdig. Dass aber auch Mani selbst mit dem Judenthume sich viel zu thun machte, dass er nicht mit dem Alten Testamente, sondern dem Judenthume im eigentlichen Sinne, der religiösen Ueberlieferung, Sage und Theologie der babylonischen Juden des dritten Jahrhunderts, sehr viele directe Berührungen gehabt habe, zeigt am bestimmtesten die Analyse seiner Anthropogonie nach dem Fihrist. Die dortigen Theologumenen über die Ausbreitung der Protoplasten über Adam, Kain u. s. w., sind denen der jüdischen Midraschlehre sehr eng verwandt. Von dem in der Wirklichkeit grundlegend gewesenen Proselytenthume des Fatak und des Mani bei den babylonischen Mughtasilah, über das wir durch den Fihrist genaue Nachrichten haben, sagen die Acta an dieser Stelle direct nichts. Indess dies kann uns bei dem geringen Wissen des Verfassers und in Anbetracht der Abgeschlossenheit der Wohnsitze jener Secte in den Sumpflandschaften nicht verwundern. Indessen die Sache ist doch auch hier angedeutet durch den Passus, Scythianus habe sich durch seinen „Terebinthus" die vier Bücher mysteria, capitula, evangelium und thesaurus schreiben lassen[2]), mit denen gewiss die so, jedenfalls ähnlich — nach den mandäischen Büchertiteln zu

---

[1]) Es sei hier zu erwähnen nicht vergessen, dass eine solche verkleidete Länderbezeichnung bereits als Gewohnheit der Verfasser assyrischer Inschriften zu belegen ist. Die Assyrer der späteren Zeit, König Sargon und die nachfolgenden, bezeichnen mit den Namen ihnen naheliegender und bekannter Gegenden in spielender Art Gebiete des Auslandes, so mit den Namen der babylonischen Landschaften Magan und Miluha versteckt die Länder Aegypten (Musur) und Aethiopien (Kusi), mit Akkad das entferntere Armenien (Urartu), s. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung (Giessen 1878) S. 282 ff. Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums Bd. I (1884) S. 458 u. 459.

[2]) Von welchen Schriften S. 191 noch bestimmter gesagt wird, dass Corbicius-Manes sein unnatürlich (super omnem hominem) umfassendes Wissen von allen Seiten zusammenstudirt habe, diligentius tamen, vornehmlich aber, haec didicit quae in illis quatuor libellis continebantur. Sehr wichtig für die Genesis der Manireligion.

schliessen — betitelten Schriften jener Richtung gemeint sind, die sich Fatak verschaffte und zum Studium durch seinen Sohn und Schüler copiren liess[1]). Kleinere Tractate können es nur gewesen sein, und dazu stimmt die Bemerkung cap. LIII Anf. . . . quatuor illos libellos quos Scythianus scripserat, non multorum versuum singulos . . . recht gut. — Auch entdeckt man an unserer Stelle einen Nachklang der Ueberlieferung im Fihrist, dass Mani's Vater seinen Sohn bald nach dessen Geburt, unter Aufhebung des ehelichen Verkehrs mit seiner Frau, an den Ort geholt habe, wo er selbst in Abgeschlossenheit der religiösen Meditation (bei den Mughtasilah) nachging: S. 188 Z. 3 quia aliquantum temporis secum isti ambo (Scythianus und Terebinthus) decreverant soli habitare etc., dazu der Araber: (Fatak) انفذ فاحمله الى الموضع الذى كان فيه فربّى معه وعلى ملّته.

Die Mittheilungen über den Scythianus an unserer Stelle sind auch wegen einer gewissen zeitlichen Nähe des Schreibers zu dem Berichteten von Werth. Dies wird man aus den Worten folgern müssen, mit denen der Schreiber seine Charakterisirung des Scythianus als eines geistig hochbegabten Mannes (S. 187 Z. 7 vor Ende) beschliesst. Sie lauten: — — sicut hi qui sciebant eum per traditionem nobis quoque testificati sunt[2]). Der Verfasser lebte also noch mit Leuten zusammen, die vom „Scythianus“, d. i. von Mani's Vater, von ihren Vätern hatten erzählen hören. Dies führt uns drei Generationen nach Fatak, also etwa an das Ende des dritten Jahrhunderts. Somit widerspricht diese Stelle in schroffster Weise der verrückten Aussage cap. LI S. 186 med., Scythianus habe apostolorum tempore gelebt. Zu dieser unüberlegten Confusion, zum Widerspruch mit sich selbst gelangte er dort aber durch die Tendenz, den entdeckten eigentlichen Urvater der manichäischen Ketzerei mit

[1]) Die Worte S. 187/88 et erant ei isti quatuor libri, et unus discipulus nomine Terebinthus sind eine reine Wiederholung des direct vorher Gesagten, können leicht ausgeschieden werden und werden die eingedrungene Randbemerkung eines Lesers sein.

[2]) ܐܝܠܝܢ ܕܗܘܝܢ — — ܐܦ ܠܢ ܐܣܗܕܘ ܗܘܘ, sehr gut ins Syrische zurückzuübersetzen.

den Urketzern der Apostelzeit möglichst nahe zusammenzutragen. —

Was den Ort des Schreibers (dieses letzten Abschnittes wenigstens) betrifft, so verräth er sich durch die Stelle S. 188 med. . . . Babyloniam petiit[1]) quae nunc provincia habetur a Persis quaeque abest nunc a locis nostris itinere dierum et noctium ferme sex. So schreibt Jemand, der zwar ausserhalb des persischen Gebietes, doch nicht weit (nur 6 Tagereisen) von der persischen Grenzprovinz Babylonien entfernt lebt und zwar zu einer Zeit, wo die Eroberung Babyloniens durch die Perser, d. i. die ersten Sasaniden, noch nicht lange geschehen war. Alles dies führt auf das römische Nordmesopotamien, Edessa und Nachbarschaft, auf die Zeit um 300—325 nach Chr. —

Wir heben noch einige werthvolle Einzelheiten in diesem letzten Theile hervor. Werthvoll, d. h. historisch, erscheint mir die Angabe von den beiden persischen Priestern (S. 188. 189), die mit dem „Terebinthus“, d. i. Mani, siegreich disputirt haben sollen[2]). Die persischen Priester brachten den Mani thatsächlich zu Falle, nachdem sie seine Lehre beim Grosskönige als verkehrt und als staatsgefährlich aufgezeigt hatten. Auch entspricht es dem religionsgeschichtlichen Charakter der Zeit, dass Mithra hier als die persische Gottheit schlechthin erscheint. Diese schon in der Achämenidenzeit nächst Ahuramazda meistverehrte Gottheit stand in dem restaurirten sasanidischen Parsismus oben an. Dazu hatte sich ihr Cultus im dritten Jahrhundert nach Chr. längst weit über den Eufrat hinaus nach Westen verbreitet. Es waren, freilich unter Aufnahme nichtparsischer, nämlich besonders babylonisch-chaldäischer Elemente, jene viel gefeierten Mithrasmysterien entstanden[3]), in denen Mithras ebenso wie Ahuramazda geradezu mit der Sonne identificirt wird, und auf

---

[1]) Nämlich „Terebinthus“, d. i. Mani. Nach seines Vaters Tode wird er aus dem Südlande, Chaldäa resp. Mesene, nach dem weiter nördlich gelegenen Theile des Zweistromlandes, dem eigentlichen Babylonien, gewandert sein.

[2]) Ueber die wahrscheinliche sprachliche Richtigstellung der Namen in Pacorus und Labracus s. oben S. 87.

[3]) S. Windischmann, Mithra (1857) S. 58 ff. Spiegel, Eranische Alterthumskunde Bd. 2 S. 84 ff. Justi, Geschichte Persiens (1878) S. 93.

die wir auch hier durch die Acta direct geführt werden. Der Ausdruck (Labdacus) Mithrae filius S. 189 Z. 1 bezeichnet einen Eingeweihten, Adepten der Mithrasmysterien, und zwar einen niederen Grad[1]). Dagegen der Ausdruck ebenda (Parcus) propheta (sc. Mithrae) bezeichnet den Mystagogen, Leiter derselben Mysterien, oder allgemein einen höheren Grad derselben Weihen. Ja, an einer früheren Stelle der Acta (S. 134 Ende) wird die bekannte Mithrashöhle ganz deutlich vorgeführt in den Worten barbare[2]) sacerdos Mithrae — solem tantum coles, Mithram, locorum mysticorum illuminatorem, den Erleuchter der mystischen Orte, und weiter wird auf den rituellen Vollzug der Ceremonie direct Bezug genommen mit den Worten: — tanquam elegans mimus perages mysteria, syrisch ܡܫܡܠܬ ܐܝܟ ܒܐܪ̈ܙܐ. — Mani's Lehren, soweit sie nicht auf der bestimmenden altbabylonischen, sondern — was freilich nur in wenigen Fällen — auf parsistischer Grundlage beruhen, weisen nicht auf den alten orthodoxen Mazdajasnaglauben hin, sondern auf eben diesen chaldäischmodificirten Parsismus des Mithraslehrkreises. Auf dessen ältere, orientalische Gestalt[3]) können wir gerade aus manichäischen Lehren zurückschliessen. Und so ist für die stattgehabten Auseinandersetzungen des Mani mit den Vertretern dieser Richtung factisch diese Actastelle ein interessanter äusserer Beleg[4]). — Erklären lässt es sich jetzt auch, wenn „Terebinthus" von sich behauptet, se — vocari non iam Terebinthum sed alium Buddam nomine — ex quadam autem virgine natum esse u. s. w. Dies geht darauf zurück, dass laut Anfang des Buches Śâpûrakàn, wie er bei Biruni S. 207 Z. 14 ff. ed. Sachau erhalten ist, Mani von sich erklärte, er sei in gleicher Weise der gottgesandte Prophet für das Land Babylonien, wie vor ihm

---

[1]) Der höchste Grad der Mithrasweihen hiess „Vater", der Oberpriester „Vater der Väter"; hier Gegensatz: Sohn des Mithra.

[2]) Wie statt Barba sicher zu lesen, also gerade so wie bereits Z. 8 derselben Seite Persa barbare.

[3]) Im Gegensatz zu dem ganz unorientalisch veränderten Wesen, welches im Abendlande in nachchristlicher Zeit „Mithrascultus" hiess.

[4]) Dem Mithraskreise entlehnt ist z. B. die Gestalt der „leitenden Weisen" الحكيم الهادى (d. i. Mithras als ψυχοπομπος) in der manichäischen Eschatologie.

Buddha für das Land Indien, Zoroaster für Persien und Jesus für den Westen. Er lehrt also, Buddha sei einer seiner Vorgänger, beziehungsweise er sei auch ein Buddha, da es ja eine grosse Zahl von Buddhas nach indischer Lehre gibt. Die Lehren von der fortlaufenden Prophetie, welche Mani mit den „Elkesaiten“ (und Mandäern) vor ihm und mit Muhammed nach ihm gemeinsam hat, geht auf ächt altbabylonischen Ursprung zurück, wie später zu zeigen.

Wenn es S. 189 vor Ende heisst, dass nur die 7 electi die mystischen Namen kannten, die „Terebinthus“ aussprach — gemeint wohl die geheim gehaltenen Eigennamen von mächtigen Engeln, Aeonen[1]) und dergl., so führt diese Stelle in die erste Anfangszeit der beginnenden manichäischen Gemeinde.

Auch in dem cap. 53 vom „Sklaven“ „Corbicius-Manes“ erzählten wirren Zeuge stecken einige historische Details. Die „Alte“ stirbt, und Manes wird selbständig, cum duodecim annorum esset effectus. Nach dem Fihrist ist es auch das zwölfte Lebensjahr, in welchem er seine erste selbständige Offenbarung erhält. Manes tritt die Erbschaft an und migravit ad medium civitatis locum in quo manebat rex Persarum[2]), er wanderte nach dem Mittelpunkte, dem Centrum des Landes, wo der Perserkönig residirte, nach dessen Residenz. Dies ist historisch. Nach dem Fihrist trat Mani am Krönungstage des Königs Sàpùr, des Sohnes des Ardašìr (Flügel, Mani S. 84 Ende) zuerst öffentlich auf, das heisst natürlich: in dessen Residenz zuerst bei diesem feierlichen Anlasse. — Ebenso ist die Zahl 60 in dem Passus S. 190 Ende: — effectus igitur puer ille annorum prope sexaginta, d. i.: „es erreichte dieser also ein Alter von ungefähr 60 Jahren“[3]) — den zuverlässig überlieferten genaueren Daten

---

[1]) Wie solche z. B. auch von den Essenern geheim gehalten wurden.

[2]) Syrisch ܫܢܝ ܠܐܬܪܐ ܡܨܥܬܐ ܕܐܪܥܐ ܕܬܡܢ ܩܐܡ ܗܘܐ ܡܠܟܐ ܕܦܪܣܝܐ — „civitatis“ wohl für griechisch τῆς γῆς, manebat, ἔμεινε ist die Wiedergabe des syrischen ܩܐܡ, welches sowohl „bleiben“ als auch, wie hier, „dauernd wohnen, residiren“ bedeutet; die Uebersetzung verwischt diesen Sinn.

[3]) „puer“ ist plumper Syriasmus, s. oben.

über Mani's Lebensdauer entsprechend. Nach Bîrûnî S. 118 Z. 13 ff. und S. 208 Z. 7 ff. ist Mânî im Jahre 215/16 nach Chr. — in Reduction der dortigen Zeitangabe — geboren, und sein Tod fällt nach Hieronymus (s. Eusebius ed. Schöne II, 185) in das Jahr 276/77.

Auf Missverständniss eines Zuges ächt manichäischer Ueberlieferung, den uns wieder der Fihrist bewahrt, scheint die seltsame Geschichte von dem Hinaufsteigen des „Terebinthus" auf das solarium und seinen Zauberkünsten daselbst zurückzuführen zu sein, von welchen cap. 53 p. init. gesagt wird, dass die „anus", mit der er zusammenlebt, „sie nicht gern gesehen habe" (. . . quod non libenter aspiceret artes illius . . .). Nach der Jugendgeschichte des Mani im Fihrist hatte die Mutter des Mani bald nach dessen Geburt öfter die Vision, wie Jemand ihren Sohn in die Lüfte entführte und tagelang mit ihm ausblieb (كأن آخذا يأخذه فيصعد به الى الجوّ ثمّ يرده وربما اقام اليوم . . .). Man vergleiche auch Uhlhorn, Clementinen S. 296.

Die drei „Schüler" des „Manes", Thomas, Addas und Hermas, von deren Gewinnung S. 191 Z. 4. 5 die Rede ist[1]) und weiter gesagt wird, dass er zwei nach Aegypten und Scythien ausgesandt habe, sind ohne Zweifel die Titularverfasser alter manichäischer Schriften aus den ältesten manichäischen Gemeinden. Diese werden nach ihnen als den Verfassern „Buch" oder „Evangelium" und dergl. „des Thomas, Addas und Hermas" benannt, aber diese „Autoren" werden dann hier in der Sage geradezu zu persönlichen, mündlich wirkenden Sendboten, wirkend in den Gegenden, in welchen die betreffenden Schriften verbreitet waren, in Babylonien[2]), Parthien und Chaldäa (Hermas)[3]). Diese Schriften führen schon durch ihren Titel in die Zeit des Eindringens des Manichäismus in christliche Gebiete, da die angenommenen Verfassernamen solche von heiligen Per-

---

[1]) acquisivit etiam discipulos tres, quorum nomina sunt etc.

[2]) wofür pseudonym gesagt ist „Aegypten", s. oben.

[3]) cap. XI etwas anderes vertheilt: Persien (Parthien), Syrien, Babylonien („Aegypten").

sonen der christlichen Anfangszeit sind. Addas (ادّس) ist ja der Apostel Edessas und Syriens, Thomas ist angeblich der Apostel Indiens. Apokryphe griechische „Acta Thomae“, welche bei näherer Betrachtung manichäische Lehren aufweisen, sind uns noch erhalten (ed. Thilo 1826), und ein nach Addas benanntes Buch muss ziemlich verbreitet und angesehen gewesen sein. Aus einer solchen Schrift ist ja nach unserer obigen Ermittelung (wahrscheinlich) der Abschnitt Acta capp. VII—XI geschöpft; von diesem τὰ Ἄδδου συγγράμματα betitelten Buche heisst es noch bei Photius, Bibl. codd. 85, dass gegen diese manichäische Schrift der Bischof Heraclian eine Widerlegung schrieb. — In das römische Reich, nach Nordmesopotamien und Syrien, ist das Manithum zu Lebzeiten des Stifters Mani selber gar nicht gekommen. Die Verbreitung der manichäischen Lehre dorthin ist lediglich ein Werk der Schüler (Nachfolger) des Mani, sei es durch schriftliche Propaganda, durch Missionsschriften, auf die wir hier geführt werden, sei es durch mündliche Mission, wie sie sich in der den Rahmen der Acta bildenden Handlung wiederspiegelt. Die Ungenauigkeit[1]) in den Angaben des letzten Theiles der Acta über „die Vorgänger“ des Mani erklärt sich eben daraus, dass gar nicht mehr Mani selbst, sondern erst nach dessen Tode seine Schüler durch Verbreitung der Lehre mit der christlichen Kirche in Berührung kamen. Das vorwiegende Interesse der Christen wandte sich daher von Anfang an der Lehre des Mani, nur beiläufig den persönlichen Verhältnissen des Stifters zu, der ja damals schon längst in dem fremden Perserreiche gestorben war. Die „Acta“ sind aber die älteste und lange einzige, allgemein benutzte Quelle aller Informationen der orientalischen Kirche über die Anfänge des Manichäismus gewesen, und für das Abendland waren sie durch ihre weitverbreitete lateinische Uebersetzung geradezu die Quelle schlechthin. —

---

[1]) Ein auffallendes Zeichen dieser ist auch, abgesehen von den aufgezeigten Widersprüchen u. s. w., die Unvollständigkeit der Angaben. Der Name Fatak z. B. ist höchst auffallender Weise ganz verloren gegangen, nur der vage „Scythianus“ ist geblieben, während doch noch die Abschwörungsformel das Πατέκιος bewahrt hat!

Viel Räthselns hat den Kirchenhistorikern von jeher die den Schluss von cap. 53 bildende Erzählung von Mani's verunglücktem Heilungsversuche an dem persischen Prinzen gemacht. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die hier fertig vorliegende Gestalt der Sage nach dem Muster eines entsprechenden Zuges aus der Simon Magus-Sage entstanden. Ist ja von da her überhaupt die Ueberlieferung vom Mani bei den Christen bekanntlich stark beeinflusst worden. Auch von Simon wird Clem. homil. XX, 14 erzählt, wie er durch magische Künste einen Knaben tödtet, und wieder dann vor der Strafe des Kaisers die Flucht ergreift. Auf der anderen Seite werden von christlichen Bischöfen und anderen heiligen Personen in den Märtyreracten und dergl. wunderbare Heilungen, die sie vollführen, erzählt. So wird ein parthischer Prinz von dem christlichen Bischofe Abraham angeblich geheilt Assem. Bibl. Or. III, 2 p. XXXIX. Auch sei an die edessenische Abgarlegende erinnert, in welcher Christus als „weiser Arzt“ erscheint, z. B. bei Cureton, Ancient Syriac documents p. 111 der Uebersetzung in dem Briefe Abgar's an den Kaiser Tiberius. Indessen — lediglich hineingetragen kann diese Einzelheit in das Leben Mani's nicht sein, ihre Existenz ist vielmehr irgendwie aus der wirklichen Geschichte zu erklären. Das „Tödten“ ist einfach bildlich als das Tödten der Seele, Vernichtung des Seelenheils, durch Verführung zu der ketzerischen manichäischen Lehre zu verstehen. Nach dem Fihrist (Flügel, Mani S. 85) gewann Mani den persischen Prinzen Pêrôz, arabisirt Fîrûz, den Sohn des Königs Ardaschîr I. und Bruder des regierenden Grosskönigs Śâpûr I., für seine Lehre. Derselbe wurde ein unbedingter Anhänger des Religionsstifters und verschaffte diesem eine Audienz bei seinem Bruder, dem regierenden Könige[1]), der dabei von Mani's Persönlichkeit ganz gefesselt wurde. Es liegt sehr nahe anzunehmen, dass diesem persischen Prinzen der spätere Umschwung zu Ungunsten des Mani auch im eigentlichen Sinne,

---

[2]) Zu dem اوصله الى اخيه cf. das praesentiam suam Manes exhibet apud regem 192,3; zu der Schilderung der überaus gnädigen Aufnahme des Mani beim Könige cf. das Rex suscepit eum cum obsequio ac libenter habuit.

für Leib und Leben, verhängnissvoll geworden ist, wenn dies auch nirgends ausdrücklich bezeugt steht. Aber zur Erklärung des Kernes der Sage reicht das Erstere vollkommen hin[1]). Dies umsomehr, als der bildliche Ausdruck „tödten“ für „bekehren“ in den Acta selbst steht. cap. 47 post init. (ed. Routh S. 168 oben) . . . cum velles animas hominum bene institutas ac diligenti cautela servatas interficere[2]). —

In cap. 54 wird die Benutzung christlicher Schriften durch Mani erst in die spätere Zeit seines Auftretens als Religionsstifter gesetzt. Erst als seine Apostel bei den Christen auf starken Widerstand stossen, entschliesst er sich, auf die christliche Lehre Rücksicht zu nehmen und auswahlsweise und mit Veränderungen Sätze der christlichen Bücher sich anzueignen, um seinen Verkündigungen ein christliches Aussehen zu geben. Bei dieser Gelegenheit lernt er auch Christi Verheissung vom Parakleten kennen und findet sie passend, um sie auf sich zu beziehen. Diese Auffassung von der Stellung und Bedeutung des christlichen Elementes in der Lehre des Mani ist beachtenswerth schon als ein Urtheil aus so alter Zeit. Sie ist es aber für die kritisch-religionsgeschichtliche Untersuchung der Einzelbestandtheile des manichäischen Lehrcomplexes noch mehr; denn dieses Urtheil entspricht vollkommen dem Ergebnisse der Untersuchung, nach welcher das Christliche nur etwas Obenaufgetragenes ist. Eins bleibt freilich historisch feststehend. „Paraclet“

---

[1]) S. auch in meinem Artikel „Mani“ bei Herzog, Real-Encyclopädie (2. Aufl.) Bd. IX S. 232 Ende. Arabisch ḥakîm (حكيم) „Weiser“ bedeutet in specie einen Heilkundigen, einen Arzt. Aus diesem Gebrauche erklärt sich weiter Mani's angebliche Thätigkeit als Arzt, die ebenso unhistorisch ist wie seine Virtuosität als „Maler“. Auch sei an den Ausdruck in der manichäischen Gebetsformel (Flügel, Mani S. 96 Mitte, Fihrist S. 333) erinnert, wo Mani angerufen wird als „der grosse Baum, der ganz Heilung ist“, wie wörtlich zu übersetzen.

[2]) Ich unterlasse es hier nicht, beiläufig schon auf das in Abschn. III gelegentlich des Buches des Mânî betitelt Śâpûrakân d. i. „Kronprinzenunterricht“ Vermuthete hinzuweisen. Der durch Mânî's Verführung „Getödtete“ wäre dann direct und selbst der Kronprinz, spätere König, Śâhpûr I., nicht ein anderer Prinz, wenn der Śâhpûrakân noch in die letzte Zeit des Ardaschîr (علی عقب اردشیر) fällt.

hat sich Mani selbst ohne Zweifel schon sehr früh genannt, das bezeugen die Citate der Orientalen wie des Bîrûnî aus Mani's eigenen Schriften. Aber er that es wohl nicht von Anfang an und erst mit Rücksicht auf die Macht der christlichen Religion, die ihm, wollte er sie überwinden, möglichste Anbequemung abnöthigte.

Endlich noch ein Wort über den „Basilides" des letzten Anhängsels der Acta. Dies kann (gegen Jacobi bei Brieger, (Zeitschrift für Kirchengeschichte I) nicht der bekannte Häresiarch im ägyptischen Alexandria gewesen sein. Dieses negative Resultat ergibt sich aus den an dieser Stelle erhaltenen fragmentarischen Angaben meines Erachtens mit Gewissheit; was für ein Basilides es aber positiv war, lässt sich zunächst nicht bestimmen. Der bekannte Basilides war nun und nimmermehr ein praedicator apud Persas. Dazu wird Basilides als noch älter wie „Scythianus" bezeichnet (fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior), sc. nachdem von Scythianus dicht zuvor die Rede gewesen, und doch steht er cap. 38 Anfang (S. 138 R.) zusammen mit Marcion und Valentinus (et ego quidem beatifico Marcionem et Valentinianum ac Basilidem). Auch ist er dort ein ganz bekannter Häretiker, hier wird er als eine den Hörern (Lesern) bis dahin ganz unbekannte Person des entrückten Alterthums, die der gelehrte Redner erst wieder dem Dunkel entzieht, auf die Scene geführt. — Der schroffe Dualismus in dem Citate aus dem „13. Buche" des Basilides ist im Grunde ächt altbabylonisch[1]). Er erinnert speciell an die Ideen der „Peraten" und „Naassener", wie sie im 5. Buche der Φιλοσοφούμενα entwickelt sind. Die „Peraten"[2]) wohnten allerdings „apud Persas". Ich vermuthe also, dass dieser Basi-

[1]) Die richtige Ansicht über Gut und Böse ist dem Verfasser (S. 197 extr. requiramus quae de bonis et malis etiam barbari inquisiernnt —) offenbar der altchaldäische Dualismus.

[2]) Ich gebe hier kurz die Deutung dieses Namens. Es ist nämlich derselbe nimmermehr das griechische Περάται, transmigratores, sondern kommt von der Stadt Perat Maiśân, syr. ܦܪܬ ܡܝܫܢ, arabisch Furât Maisân, am vereinigten Doppelstrome gelegen, = ܦܪܬܝܐ, Peratâjê, was dann gräcisirt wurde, wie Προύνικος aus syr. P$_e$rûn$_e$kâ = ܦܪܘܢܩܐ פְּרוּנְקָא „Vermittler".

lides des Schlusses der Acta der Titelträger einer alten Schrift aus dem Kreise der ältesten ophitisch-peratischen Gnosis[1]) sein müsse; aus einer solchen Schrift liegen hier abgerissene Citate vor. Ob der Name freilich nicht aus einem orientalischen entstellt ist, einem persischen oder aramäischen — das Griechische verräth syrisches Original — bleibt ungewiss.

Werfen wir nun jetzt nach Erörterung der Einzelheiten nochmals einen Rückblick auf die gesammte Composition des „Acta Archelai“ genannten Buches, so constatiren wir zunächst ein allmähliches Anwachsen des Buches. Es fügte sich ein Stück nach dem anderen an einen Grundstock an, und die Nähte des anfügenden späteren Schriftstellers resp. des Redactors verrathen sich stellenweise noch sehr deutlich. Beginnen wir mit dem zuletzt behandelten Stücke vom Basilides. Derselbe wird als spätere schriftliche Zuthat an das vorhergehende mit folgenden Worten ganz plump markirt S. 195 vor Ende: quibus postea agnitis Archelaus adiecit ea priori disceptationi — sicut ego qui inscripsi in prioribus exposui. Dies ist also die Verbindungsformel, die das Anflicken verräth. Die beliebte schriftstellerische Einkleidungsweise aber, nach welcher immer wieder eine neue „Rede“ des „Archelaus“ an das Frühere sich anschliesst, ist hier cap. 55 (S. 195 Z. 7. 8 . . . cum Archelai quem libenter audiebant relatione teneretur . . .), wie auch cap. 51 Anfang, nach Abschluss der eigentlichen „Disputations“-Reden, Eine und dieselbe. Die versammelte gläubige Gemeinde nämlich kann gar nicht genug aus dem Munde des Bischofs zu hören bekommen, und dieser muss daher Einen unbekannten

---

[1]) Die letzten Worte des Citates könnten geradezu in einer manichäischen Kosmogonie Platz finden, so stark ist der Autor der altbabylonischen Lehre gefolgt. Es heisst: postquam autem ad alterutrûm agnitionem utereque (sc. der anfangslose ewige Gute und der ebensolche Böse) pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem — womit man vergleiche im Fihrist, S. 87 bei Flügel: „er strebte in die Höhe und schaute die Strahlen des Lichts رام العلوّ فرأى لمحات النور — insectabantur ea commisceri.

Aufschluss zum anderen noch zugeben[1]). So wuchsen die „Acta" also immerfort, und es ist wohl denkbar, dass hinter dem jetzigen Schlusse mit cap. 55 S. 198 R. ursprünglich in manchen Exemplaren noch diese oder jene Mittheilung gestanden hat. In Wirklichkeit hat hier also, von der Scenerie abzusehen, ein späterer Redactor neue Schriftstücke, nämlich Briefe resp. Homilien von Clerikern, die gegen den Manichäismus schrieben, aufgenommen, eingeflochten.

Die ursprüngliche Abhandlung ist aber schon viel früher zu Ende, nämlich mit cap. XXXIX Mitte. Dies bezeugen ganz unwidersprechlich die dort stehenden Worte, die nur als Epilog einer Schrift Sinn haben: quoniam vero placuit Marcello disputationem hanc excipi atque describi contradicere non potui, confisus de[2]) benignitate legentium, quod veniam dabunt[3]), si quid imperitum aut rusticum sonabit oratio[4]); hoc enim tantum est quod studemus, ut rei gestae[5]) cognitio studiosum quemque non lateat.

Also auf Veranlassung eines hervorragenden Gliedes der christlichen Gemeinde, Namens Marcellus (?) hat der Verfasser, offenbar ein niederer Cleriker, diesen Unterricht über die manichäische Lehre in Gesprächsform verfasst.

Wie die „Disputation"[6]) aufzufassen ist, kann an keiner Stelle des Buches deutlicher ersehen werden als an dieser.

---

1) So schon cap. LI S. 185 oben: certatim adhortabantur eum dicere quaecunque vellet; paratos se esse ad audiendum et usque ad vesperam permanere pollicebantur.

2) Syriasmus, für ܥܰܠ bei ܬܟܰܠ.

3) Syrisch ܕܢܬܠܘܢ ܫܘܒܩܢܐ.

4) ܡܐܡܪܐ.

5) d. i. der gelungenen Abwehr der manichäischen Mission in der Bischofsstadt Charax.

6) Dass uns in dem Buche nicht das Protokoll eines wirklich gehaltenen Redekampfes vorliege, etwa wie in Augustin's Acta cum Felice Manichaeo, sondern dass die Disputation nur die Einkleidungsform der Lehrrede ist, wird allgemein anerkannt, noch zuletzt von Zittwitz (s. l. c. S. 498 ff.) ans Licht gestellt. Der Verfasser hat stellenweise (z. B. cap. 35 S. 132)

Das auf diese Stelle Folgende ist also eine spätere Fortsetzung, wahrscheinlich auch von einer anderen Hand als der des Verf. der ersten „Disputation". Die Bemerkung: tunc ergo, cum effugisset Manes, nusquam comparuit — gibt dem Factum Ausdruck, dass seit dem fehlgeschlagenen Versuche in der bischöflichen Residenz die beginnende manichäische Propaganda die Stadt zunächst mied und sich jetzt auf dem Lande (vicum longe ab urbe positum) versuchte. Die Anfrage eines niederen Clerikers bei seinem Bischofe [1]) und dessen Antwort, diese Correspondenz also, producirte die beiden Briefe, welche jetzt eingewebt sind und deren Werth als alter Zeugen des Kampfes der christlichen Kirche gegen den ersten Andrang des Manithums nicht gering ist [2]).

In cap. XLV beginnt nach der erzählenden Ueberleitung von dem Lehrbriefe des „Archelaus", in welcher dessen Inhalt kurz in die Worte: duorum testamentorum atque utriusque legis inter sese cognationem der Sache ganz entsprechend zusammengefasst wird, ein neues kürzeres Lehrstück fragmenthaften Aussehens. Es ist nicht in Form des Dialogs, sondern nur vortragend, hebt an mit den Worten: dixisti duo esse testamenta, dic ergo duo

---

vergessen, dass er einen Dialog schreibe, indem er von der dritten zur zweiten Person übergeht, auch indem Archelaus fast allein redet, Mani fast ganz schweigt. Ich mache noch besonders auf die „Iudices" aufmerksam, die wahre Strohmänner sind. Sie erscheinen eher wie belehrungsbedürftige Laien oder wie Glieder der Christengemeinde, die sich für die manichäische Lehre interessiren und von einem orthodoxen Geistlichen belehrt werden. S. 93 cap. XXII fragen sie den Archelaus, der ihnen darauf Antwort ertheilt, wie an bereits zur Einsicht reifende Katechumenen: quoniam quidem multo melius a vobis intelligitur sermo evangelicus quam ab isto qui se Paraclitum esse profitetur. So könnte er zu „Richtern" nicht sprechen. Ebenso cf. die Rede der „iudices" cap. XXXIII — eine selbständige kürzere Gegenausführung, kein richterliches Urtheil. In cap. 46 ist iudices ganz gleich populus.

[1]) ... videns proficere eius nequitiam — deliberat Archelao mittere ...

[2]) Beiläufig gesagt kann eine solche Argumentation mit widersprechenden Bibelstellen, wie die im Briefe des „Diodorus" an den Archel. S. 144 R. nur von einem späteren manichäischen Apostel, nicht von Mani selbst gebraucht sein. Die Citate selbst gehen, wie Harnack (Texte und Untersuchungen I, 3 S. 135 ff.) gezeigt hat, wahrscheinlich auf Tatian's Diatessaron zurück.

esse vetera aut duo nova, und reicht bis kurz vor Ende des cap. zu den Worten: quae nos competenter exponere et aptare convenit. Dann kommt wieder ein erzählendes Bindeglied: „es ist Abend geworden, wir wollen also morgen fortfahren“, und dann die Erzählung von der plötzlichen Ankunft des „Archelaus“, welche an sich auffallende Geschichte durch die Furchtsamkeit des Diodorus (S. 166 oben) motivirt wird. Dann folgt ein neues grösseres Lehrstück in Dialogform, beginnend mit S. 166 Mitte: tametsi prudentiam, gloriam quoque etc. Die Eingangsrede des Archelaus spielt auf den früheren Versuch des „Manes“ bei Marcellus und des Letzteren Standhaftbleiben an, bringt also das Folgende in den Rahmen des früher Berichteten; rührt also wohl vom Endredactor her[1]). —

Aus den beiden Stellen:

a) cap. 46 Ende (S. 167 med.) in der Rede des Archelaus vor der Disputation im vicus Diodori: vos tantummodo, sicut superius dixi[2]), indeclinabiles iudices (!) esse quaeso ut vera dicenti honorem verum palmamque tradatis; — sowie

b) cap. 47 vor Ende (S. 170 vor Ende) numquid iam etiam moechiae ei crimen impingis, o prudentissime Marcelle, der Rede des „Manes“ an Archelaus über die jungfräuliche Geburt, bei der also auch Marcellus zugegen ist, obwohl nicht gesagt worden war, dass er zugleich mit Archelaus zu Diodorus gekommen sei —

scheint sich zu ergeben, dass wir in dem Berichte über die zweite „Disputation“ des Archelaus mit „Manes“ (cap. 46 ff.) lediglich einen Parallelbericht, oder eine neue Version gegen-

---

[1]) Der Eingang und besonders die Worte hoc vos deprecor ut .... testimonium reservetis führt auf das Sendschreiben eines Pastors an eine Gemeinde.

[2]) Diese Stelle ist ein Verräther, der die Einkleidung zerstört. Bei Diodorus hatte Archelaus vor dieser Stelle noch gar keine solche Aufforderung an die Hörer gestellt, es verräth sich also hier die Thatsache, dass wir lediglich eine schriftliche, nicht eine mündliche Aeusserung vor uns haben; gelesen war so schon, nicht gehört. Uebrigens werden diese Worte auch erst vom letzten Sammler aus harmonistischem Interesse eingesetzt worden sein.

über der ersten Disputation vor uns haben. Der Unterschied besteht anscheinend nur darin, dass der direct vom manichäischen Sendboten in Versuchung geführte und mit Hilfe des Bischofs bewahrte hervorragende Christ in ersterer Version ein Laie, Marcellus (. . . Marcelli viri illustris gratia . . . S. 166 vor E.), in letzterer ein Presbyter („Diodorus") ist. Bei der Verknüpfung kommt dann „Marcellus" mit herüber zu „Diodorus". Ueberhaupt ist die Anleimung der beiden Theile nicht ohne Geschick gemacht. Der Häretiker kommt, flüchtig vor „Archelaus", zu „Diodorus", bedrängt diesen und veranlasst ihn zu einer Bitte um Hilfe beim „Archelaus". Dieser schickt ihm zuerst einen schriftlichen Helfer und erscheint dann endlich selbst, um auch mündlich zu helfen durch eine zweite Disputation [1]). Diese erzählende Scenerie ist Werk des Verarbeiters der Ganzen, des Redactors.

Die Widerlegungsrede capp. 48, 49 und 50 ist wieder ein Schriftstück für sich. — Ein weiteres neues beginnt cap. 51. Sehr matt ist der Uebergang zu Anfang von cap. 51 von der Widerlegung des Manichäers zu der Erzählung von den „Vorläufern". Was macht „Manes" während dieser Erzählung? Hört er zu oder steht er abseits im Winkel? Nach S. 184 Z. 4 vor Ende: dicere recusavit — praesente Mane wäre er weggegangen, aber nach cap. 58 Anfang macht sich „Manes" erst dann flüchtlings aus dem Staube, als Archelaus die delicate Vorläuferschaft und persönliche Vergangenheit des „Manes" enthüllt hat! Die Vorläufergeschichte hebt sich also sehr deutlich als vorgefundenes selbständiges Stück von anderer Hand heraus, und die erzählenden Worte ihrer Umgebung, vor ihr und hinter ihr, dienen deutlich nur dem Zwecke, jene einfügen zu können. — S. 184 Mitte bis 185 oben Z. 1 von „qualiter se quidem habeat nostra doctrina" bis „non faciam latere conscientiam vestram" liegt die Einleitung zu einem kürzeren Sendschreiben vor, das zum Vorlesen in einer Gemeinde bestimmt war Die Worte „ut cum silentio auditatis" führen auf die B- mung zu mündlichem Vortrage. Dann folgt d-

[1]) S. 186 oben Z. 5 . . . adversum quem mihi a- commota est — harmonistischer Zusatz des Bearbeit-

schreiben cap. LI bis LIV von „Viri fratres, superiores quidem causas“ bis „requiritur iste a rege Persarum usque in hodiernum diem [1])“.

So haben wir also bei Analysirung des Buches, betitelt „Acta disputationis Archelai cum Manete“ dreierlei Bestandtheile unterscheiden gelernt, deren Zusammensetzung das wunderliche jetzige Ganze ergibt:

1) Originaldocumente, Urkunden, bestehend in Briefen (des „Manes“ an Marcellus [2]) und des Marcellus an „Manes“, des „Diodorus“ an „Archelaus“ und des „Archelaus“ an „Diodorus“) und in lehrhaften Abhandlungen, Sendschreiben (Bericht des „Turbo“ vor Ankunft des „Manes“, Bericht über Scythianus und Terebinthus am Schlusse u. s. w.

2) Lehrreden in Form des Dialogs (Disputation); zwei Complexe von solchen.

3) Die erzählenden Zwischenstücke.

Der Werth des Buches liegt hauptsächlich in den Bestandtheilen ersterer Art. Diese sind erweislich Uebersetzungen syrischer Originale und ihr Text ist nicht überarbeitet, auch ohne Einschaltungen späterer Leser. — Der erzählende Rahmen, die dritte Gattung, ist entschieden die jüngste Schicht des Ganzen, vielleicht von mehreren Verfassern, vielleicht aber auch Werk Eines Redactors, des ersten Zusammenstellers des jetzigen Buches, aber gewiss später mehrfach überarbeitet und von harmonistischen Einsätzen durchdrungen. In diesen Partieen verräth sich das syrische Original, wie oben bewiesen, ganz greifbar durch die groben Missverständnisse des griechisch-lateinischen Uebersetzers. In den historischen Angaben über die hier auftretenden Manichäer spiegelt sich eine schon stark abgeblasste

---

[1]) Möglich, dass bei der grossen Verfolgung der Manichäer nach Mani's Hinrichtung persische Verfolger bis auf römisches Gebiet vordrangen, und dass eine solche Situation hier vorschwebte.

[2]) Dass die manichäischen Gedanken, welche in der ersten Disputation bestritten werden, thematisch einer Schrift entlehnt seien, von der das erste Sendschreiben des „Manes“ an Marcellus ein Fragment ist, hat zuerst Zittwitz l. c. vermuthet und ist sehr wahrscheinlich.

Tradition, doch ist deren zu ermittelnder Kern historisch und religionshistorisch werthvoll. — Aelter als die erzählenden sind die Bestandtheile zweiter Gattung, die eigentlichen (beiden) Disputationen. Der Verfasser der erzählenden Einfassungen fand die Disputationen, die wohl von verschiedenen Verfassern herrühren, schon vor und reihte sie mit den Originaldocumenten durch den Kitt der Erzählung zu Einem Buche zusammen. Die Sprache der dritten Gattung muss ebenfalls aramäisch gewesen sein. Doch darf nicht verschwiegen werden, dass die Syriasmen hier weniger auffallend sind, mag dies auch lediglich darin seinen Grund haben, dass die Uebersetzung ins Griechische bei ihrem häufigen Gebrauche in den christlichen Kreisen [1]) allmählich stylistisch mehr und mehr gefeilt worden ist. Bei der Herstellung des Ganzen schwebte dem Compositor dieselbe Anschauung von „Manes“ und im Gegensatze zu diesem von „Archelaus“ vor, wie dem Verfasser des Clemensromans (resp. schon dessen Vorarbeitern und Vorgängern im Geschmack) von „Simon, dem Magier“ und von „Petrus“. Beide Bücher, die Acta und die Clementinen, haben auch sonst viel Aehnliches.

Aber es darf nicht vergessen werden, dass der Bestandtheile des Acta-Buches viele sind, und dass wir ganz deutlich ein allmähliches Anwachsen, erst dieses, dann jenes Stückes, um einen Kern bereits zusammengefügter Theile wahrgenommen haben, ein Gruppiren und Crystallisiren; dass die älteste Sammlung in cap. 39 bereits zu Ende war, und dass also derjenige, aus dessen Redactionsthätigkeit die jetzt vorliegende Schlussgestalt hervorging, keineswegs der erste gewesen ist, der die Stücke gesammelt hat, wie er — nach dem abgebrochenen Schlusse des Basilidesfragments zu schliessen — nicht einmal der letzte gewesen zu sein braucht. Das Interesse der Ketzerbestreiter wusste immer noch etwas hinzuzufügen.

Aus diesem feststehenden Umstande, dass bei dem häufigen Gebrauche des Buches während der Zeit des besonderen Interesses wider den Manichäismus dessen Umfang in gewisser Hinsicht fliessend gewesen ist, scheint mir auch am besten die ab-

---

[1]) Translatus in graecum habetur a multis sagt Hieronymus von unserem Buche, das nach ihm „Syro sermone conscriptus est“.

weichende Gestalt des Textes zu erklären, welche das bei dieser Frage immer herangezogene „Citat“ aus den „Acta“ bei Cyrill, catech. VI §. 27—29, gegenüber unserem Texte bietet. Dieses Actastück bei Cyrill (abgedruckt bei Routh l. c. S. 198—205) hat vielleicht nie einen Bestandtheil des später festgewordenen Körpers unseres Buches gebildet, sondern hing nur, ursprünglich freie Ausführung eines aufmerksamen Lesers, lose mit ihm zusammen. Auf der anderen Seite aber ist zu bedenken, dass Cyrill ja die Acta lediglich frei benutzt, nicht sklavisch citirt. So gut also die einleitenden Worte φεύγει ἐκ τῆς φυλακῆς — ἀλλ' ἀπαντᾷ αὐτῷ ὅπλον δικαιοσύνης Ἀρχέλαος ἐπίσκοπος ff. freie Rede des Cyrill in seiner Homilie sind, so gut kann auch von den Worten der folgenden dogmatischen Ausführung vieles oder alles frei von Cyrill selbst gestaltet, nicht citirt sein. — Jedenfalls darf man sich nicht ausdrücken: das Cyrillstück „fehle“ in unseren Acta. — Dieser Charakter der freien auszugsweisen Benutzung ist aber ganz greifbar der „Recension“ der Acta aufgeprägt, welche uns der arabisch schreibende Bischof Severus von Aśmonina in Aegypten (lebte Ende des 10. Jahrhunderts nach Chr.) aufbewahrt hat. Wir benutzen sie nach der lateinischen Uebersetzung, welche Renaudot seiner Historia patriarcharum Alexandrinorum (Paris 1711) S. 40 ff. einverleibt hat. Die Kürze des dortigen Referates hat vielen imponirt und das Vorurtheil der alterthümlichen Ursprünglichkeit dieser „Recension“ wachgerufen. Severus gibt zuerst auch einen Brief des Mani an den Marcellus. Dieser ist gegen den griechischen Text in den Actis sehr kurz und stimmt in den Ausdrücken mit demselben nirgends überein. Nur der Eine Gedanke, dass Gott nicht von einem Weibe könne geboren sein, kommt in beiden Gestalten gleicherweise vor, aber er ist hier im Arabischen nur ganz kurz ausgesprochen, im Griechischen ziemlich ausgeführt. Severus gibt also hier, wo er immerhin Bekanntschaft mit dem Actatexte verräth, nur einen kurzen Auszug, und auch diesen in dem Grade lediglich dem Sinne nach, dass dieser Brief schon fast wie selbständig fingirt erscheint. Ebenso ist die Ausführung, dass Mani nicht der Paraclet sein könne, bei Severus (S. 41) im Wortlaute ganz und gar unabhängig von der entsprechenden Stelle in den Acten, cap. 26 S. 103—109 Routh, also nicht

einmal ein Auszug daraus, wenn natürlich die sachlichen Widerlegungsgründe hüben wie drüben dieselben sind. Hier hat Severus die ihm eigene, sonst nirgends zu lesende Notiz, dass „Manes“ erst 35 Jahre alt ist zur Zeit der Disputation. Auch sonst hat er einzelne, den Acta gegenüber selbständige Angaben. Bei ihm kommt Mani erst nach 7 Tagen zu Marcellus und zwar in Begleitung von 13 Knaben und Mädchen [1]), wovon in den Acta nichts steht. Den Landgeistlichen, zu dem „Manes“ nach der Zurückweisung bei Marcellus kommt, kennt er gar nicht mit einem Eigennamen wie etwa „Diodorus“, sondern sagt nur a quodam sacerdote hospitio exceptus. Es bleibt bei ihm mensem circiter, ehe er einen Bekehrungsversuch macht, und flieht schon auf die Ankündigung des Priesters, er wolle in Betreff seiner wunderbaren Lehre zu Archelaus schicken. Diesen Namen, Archelaus, kennt er sehr gut und weiss auch kurz von ihm zu erzählen, wie er Christianos a Persis (also bestimmter als in den Acta) in captivitatem abductos befreit und gepflegt etc. habe. Beachtenswerth ist mir hierbei, dass Archelaus p. 40 episcopus urbis cuiusdam in Syria heisst, quam disputatio Cascaram esse docet, also zuerst ganz unbestimmt „Bischof einer Stadt“.

Hieraus folgere ich, dass dem Severus zwar der erste Theil unserer Acta, die erste Disputation mit sammt der historischen Einleitung, bereits vorlag (bis cap. 39), welche er ganz kurz und frei und nur inhaltlich benutzte, aber noch nicht der zweite Theil, der mit dem Briefwechsel des „Diodorus“ mit Archelaus beginnt und die zweite Disputation enthält. Denn zu einer solchen ist es ja für Severus gar nicht gekommen! Da er auch den Namen Diodorus noch nicht kennt, so wird er auch die zwei Briefe noch nicht gekannt haben, und die Entstehung des „Diodorus“ aus Verlesung eines syrischen Wortes erhält eine Bestätigung. —

Wissen wir den Namen des Verfassers der jetzt vorliegenden Acta? Heisst er Ἡγεμόνιος? Nach Photius Bibl. codd. 85 (rec. Imm. Bekker Berol. 1824) hat Heraclian, Bischof von Chalcedon, eine 20 Bücher umfassende Schrift gegen die Mani-

[1]) Wie solche die Electi der Manichäer sich zu ihrer Bedienung hielten.

chäer[1]) geschrieben, in welcher er die manichäischen Hauptschriften („Evangelium“, „Schatz“ u. s. w.) widerlegt. Heraclian zählt bei dieser Gelegenheit auch diejenigen rechtgläubigen Autoren auf, welche vor ihm gegen die manichäische Gottlosigkeit geschrieben haben (καταλέγει καὶ ὅσοι πρὸ αὐτοῦ κατὰ τῆς τοῦ Μανιχαίου συνέγραψαν ἀθεότητος), und zwar zuerst „den Hegemonios τὸν τὰς Ἀρχελάου πρὸς αὐτὸν sc. Μανιχαῖον ἀντιλογίας ἀναγράψαντα, alsdann den Titus, den Georgius von Laodicia, den Serapion von Tmuis u. s. w. Die Worte sind zu übersetzen: „den Hegemonius, welcher die Gegenreden des Archelaus gegen den Mani niedergeschrieben hat“. Interessant ist hier vor Allem, dass Photius nicht mehr den Archelaus selbst für den Verfasser der ἀντιλογίαι hält, wie doch noch z. B. der sonst so gesund kritische Hieronymus (de viris illustr. l. c.) thut, sondern der literarische Repräsentant des Werkes heisst Hegemonius. Nun heisst es aber in beachtenswerther Weise von diesem nicht συγγράψαντα, obwohl kurz vorher für den Begriff „Verfasser“ συνέγραψαν gebraucht war, sondern ἀναγράψαντα, und Photius will damit also etwas Anderes aussagen, als dass Hegemonius die Antilogien des Archelaus gegen den Mani verfasst, als Autor producirt, geschaffen habe. Er meint gewiss „aufzeichnen“, „niederschreiben“, wie ein Protokoll, oder wie etwas, was bis dahin nur mündlich vorgetragen wurde, zu Papier gebracht wird. Er weiss also eine relativ selbständige Thätigkeit, jedoch niedriger als die eigentliche Autorschaft. Diese Angabe bei Photius ist jedenfalls interessant und wichtig für die literarische Entstehungsart der Acta. Da Hegemonius nur hier genannt wird, sonst unbekannt ist, so kann es nur eine ganz unbedeutende Schriftstellerpersönlichkeit gewesen sein. Seine Thätigkeit den Acta gegenüber wird höchstens in der Sammlung und Redaction eines grösseren Theiles des jetzigen Buches, vielleicht auch in einer Superrevision des Ganzen bestanden haben. Wohl nur irgend ein Zufall, eine Randbemerkung oder Unterschrift zu einer Handschrift des Buches, hat die Kunde von dieser Thätig-

---

[1]) Für einen gewissen Ἀχίλλιος, der mit Besorgniss die Fortschritte der manichäischen Häresie gewahrte; der Anlass also wie bei Diodorus und Archelaus (ᾔτησε τὴν κατ' αὐτῆς ἀναγραφῆναι στήλην).

keit zu Heraclian's und Photius'[1]) Gesicht kommen lassen[2]). Dass Hegemonius etwa Name des ersten griechischen Uebersetzers des Buches gewesen sei, kann ich aus der Angabe nicht entnehmen. Als Männername[3]) kommt Hegemonius Ἡγεμόνιος bei den wirklichen Syrern meines Wissens nicht vor.

Der wirkliche Urheber der Uebersetzung des aramäischen Originals in das Griechische muss aber ein ächter Grieche gewesen sein, der der syrischen Sprache und Schrift nur wenig kundig war. Seiner syrischen Gelehrsamkeit vornehmlich verdanken wir den „Scythianus", „Terebinthus", die „Alte" (anus), den „Diodorus", den „Archelaos", den „Turbo", das „Castell Arabion", den „Fluss Stranga" und wie diese Proben alle heissen. —

Die Namen der wirklichen „Verfasser" des Buches „Acta disp. Arch. cum Man." sind also, wie dies bei älteren orientalischen Schriften so viel der Fall ist, nicht zu ermitteln.

Dass aber das Aramäische die Sprache ist, in welcher die einzelnen Bestandtheile des jetzt nur in grober Latinität vorliegenden Werkes ursprünglich verfasst sind, glauben wir, Hieronymus' Zeugniss bewahrheitend, bewiesen zu haben.

---

[1]) Ich denke hier an die Namen der Abschreiber in Unterschriften syrischer und arabischer Handschriften; ähnlich wird es hier gewesen sein.

[2]) Die natürlich nur die griechische Uebersetzung vor sich hatten, nicht das aramäische Original.

[3]) Wohl aber als entlehntes griechisches nom. appellativum ܗܓܡܘܢܐ der Heerführer. Z. B. BH. chron. p. 215 in ܕܛܝ̈ܝܐ ܗܓܡܘܢܐ, ein Heerführer der Araber; dann heisst z. B. so der „Landpfleger" Pilatus in der Pĕšîṭthâ zu Matth. 27.

III. Die manichäische Originalliteratur.

Ehe wir an die religionswissenschaftliche Untersuchung der manichäischen Lehren im Einzelnen herantreten, haben wir eine literarische Erörterung über die Quellenschriften vorauszustellen, aus denen wir unsere dermalige Kenntniss dieser merkwürdigen Religion schöpfen. —

Die Schriften, in welchen der Stifter Mani und die ältesten Manichäer die Lehren ihrer Religion niedergelegt haben, waren zahlreich und anscheinend auch relativ umfänglich. Sie sind aber leider insgesammt nicht auf uns gekommen, sondern durch den Verfolgungseifer der Gegner alle ohne Ausnahme vernichtet werden. Wir schöpfen unsere Kenntniss des manichäischen Religionssystems also bis jetzt leider nicht aus authentischen Originalschriften, sondern im besten Falle höchstens aus Fragmenten, welche hier und da bewahrt sind, und im Uebrigen aus gelegentlichen auszugsartigen, mehr oder weniger skizzenhaften Darstellungen in grösseren orientalischen Sammelwerken. Nur was die Orientalen, vor allen Araber, Syrer und Perser uns bewahrt haben, soll uns hier in literargeschichtlicher Hinsicht beschäftigen, nicht auch die Mittheilungen der Occidentalen. Ueber Augustin ist auch bereits von Baur und von Flügel erschöpfend gehandelt. Das ursprüngliche, ächte manichäische System ist auch nur den orientalischen Berichten zu entnehmen. Denn das Manithum hat in seinen Heimathsgebieten, im Oriente, sich immer relativ ursprünglicher, wenn wir sagen dürfen, orientalischer erhalten hat, während diese Religion nach ihrer Verbreitung ins Abendland, nach Nordafrika und Italien, mehr und

mehr in Gedanken und Ausdrücken sich dem Christenthume accommodirt hat, wie natürlich. Sie ist hier volksthümlicher, aber durch Syncretismus unoriginell geworden. Augustin's Darstellung, wie sie aus seinen zahlreichen Streitschriften zusammenzulesen ist, gewährt schon mehr nur ein Bild einer christlichen Secte[1]). Hingegen der Manichäismus des Fihrist macht den davon grundverschiedenen Eindruck einer selbständigen, ächt orientalischen Religion. Dürftig an Zahl und Umfang und christlich modificirt erscheinen alle Mittheilungen Augustin's gegenüber den orientalischen. Insbesondere über manichäische Schriften weiss er, der ja auch nur Manichäer zweiten Grades, Proselyt des Thores war, herzlich wenig. Um so sorgfältiger ist, was die Orientalen enthalten, zu sammeln und zu betrachten.

1.

Es sind uns unter Mânî's (Μάνης) Namen einige griechische Fragmente von Briefen überkommen. Sie stehen in Band III der Bibliotheca Graeca von Fabricius (2. Aufl. S. 315 ff.) abgedruckt. Es sind angeblich Stücke aus Briefen des Mânî an folgende Personen: Σκυθιανός, Ὄδας, Κούδαρος (verderbt Κόνδαρος), Ζεβηνᾶς, Πατέκιος. Ueber diese können wir kurz hinweggehen. Dürftig kurz, an Gedanken inhaltsleer, wie sie alle sind, sind sie, wenn nicht direct gefälscht, fabricirt, so doch im besten Falle irgendwelchen altmanichäischen Schriften entnommen, jedenfalls schwerlich von Mânî selbst herrührend. Namentlich aber sind sie wegen des Fetzenhaften ihrer Gestalt, zumal bei der griechischen Uebersetzung[2]), für die religionsgeschichtliche Kenntniss sehr wenig ergebend. Zu den Fälschungen gehören von vornherein die beiden Adressen, die „an Σκυθιανός" und die „an den Saracenen Κούδαρος" (= Ḳurjâjâ = Διόδωρος, s. oben). Denn diese beiden Namen führen ja natürlich auf die Nomenclatur der Acta Archelai. Die Brieffragmente sind also wohl nach diesen gemacht; wie könnte auch Mânî an seinen Vater Fatak unter der Adresse „Scythianus" schreiben! Ganz anders

---

[1]) Am anschaulichsten verarbeitet von F. C. Baur, das manichäische Religionssystem. Tübingen 1831.

[2]) Eine solche ist es, wie bei den Documenten in den Acta Archelai.

sieht ein „Sendschreiben an Πατέκιος“ aus, dessen Titel der Fihrist eben so angibt, als „Sendschreiben an Fatak“, wie auch die griechischen Abschwörungsformel. Ὄδας wird dasselbe wie Ἄδδας sein, ein Name, der in der ältesten Geschichte des Manichäismus auch als Träger einer vielgelesenen Schrift (über die wir oben bei „Turbo“ handelten) mehrfach vorkommt, als solcher auch in der Abschwörungsformel eingeführt, ein syrischer Männername. Ebenso ist ein ächt syrischer Name, besonders in Palmyra mehr zu lesen, Σεβήνας oder Ζεβήνας d. i. זְבִינָא; בת זבינא [1]) ist bekanntlich der einheimische Name der Zenobia. Aber die an diese Personen adressirten Bruchtheile von Briefen enthalten an Gedanken zwar nichts Unmanichäisches, aber auch nichts, was sie dem Mani selbst zuführen könnte. Die Sprache verräth freilich orientalisches Original; das Griechische ist sehr gut ins Syrische zurückzuübersetzen und enthält auch einige deutliche Syriasmen. Es muss also dahin gestellt bleiben, ob diese Rudera wirklich aus jener als Τὸ ἐπιστολῶν βιβλίον oder Ὁμάς in der Abschwörungsformel angeführten Sammlung manichäischer Sendschreiben herstammen, die die spätere Zeit kannte.

Der Inhalt aller hier vorliegenden griechischen Brieffragmente ist wesentlich Ein und Derselbe. Es ist eine manichäische Polemik gegen die kirchlich-christliche Lehre von Christus dem Gottmenschen, zusammenzufassen in den Satz: Christus, der Sohn des Lichtes, hat mit dem Fleische keine Gemeinschaft.

Die Ueberschrift des ersten Fragmentes an Ζεβηνᾶς, lautet: Μάνου Πέρσου, d. i. „von Manes dem Perser“. So würde sich Mânî nie selbst bezeichnet haben, als Perser. Er war, nannte sich selbst und heisst bei den älteren und genaueren Orientalen stets der Babylonier, als Perser aber betrachten und benennen ihn lediglich die christlichen Angehörigen des Römischen Reiches, weil seine Lehre aus dem feindlichen Perserreiche in den Westen zu ihnen kam. Die Ueberschrift fährt fort: ἐκ τῆς πρὸς Σεβηνᾶν αὐτοῦ ἐπιστολῆς. Dann heisst es in Uebersetzung: „Einheitlich ist des Lichtes Natur, die einfache und wahrhaftige, und einheitlich ist dessen Thätigkeit (ἐνέργεια). Denn das Licht

---

[1]) nicht בַּת זַבַּי.

scheint in der Finsterniss, und die Finsterniss nahm es nicht an [1]). Denn es befasste sich nicht (ἥψατο) mit dem Wesen (οὐσίας) des Fleisches, sondern wurde von der Aehnlichkeit (ὁμοιώματι) und äusseren Gestalt (σχήματι) des Fleisches beschattet, damit es nicht überwältigt würde durch das Wesen des Fleisches und litte und zu Grunde gerichtet würde hinein in [das Wesen der] Finsterniss [2]), die seine Lichtkraft zu Grunde richtet. Wie hat er also leiden können, ohne dass weder das Böse besiegt würde noch seine Thatkraft verdunkelt worden wäre?“ Das sind fast lauter dogmatische Ausdrücke, Schlagwörter, wie sie in der Polemik eines syrischen Kirchenvaters gegen den Manichäismus angewandt zu werden pflegen, wie sie aber auf der anderen Seite auch die Manichäer selbst in Abwehr brauchen konnten.

Das Original war also höchst wahrscheinlich schon deswegen syrisch, aber es sind auch schon directe greifbare Syriasmen darin enthalten. Μία τοῦ φωτός ἐστιν ἁπλῆ καὶ ἀληθὴς ἡ φύσις ist wörtlich im Syrischen: ܐܝܚܝܕܝܐ (ܕܝܢ) ܕܢܘܗܪܐ ܗܘ ܦܫܝܛܬܐ ܘܫܪܝܪܬܐ ܟܝܢܗ, wobei höchst bezeichnend für das syrische Original das μία voransteht, die Wortstellung des im status absolutus voranstehenden Prädicats 'îḥîdâj widerspiegelnd; ebenso das τοῦ φωτός ἐστιν — ἡ φύσις für die syrische Anwendung des nomen rectum mit ܕ, vorangestellt vor dem mit dem pron. suff. nachfolgenden nomen regens ܟܝܢܗ, seine Natur, vom Griechen blos mit ἡ φύσις wiedergegeben, um keine Construction in barbarischem Griechisch — nach Art des Vulgärdeutschen: „dem Lichte seine Natur“ niederzuschreiben. — ἡ ἐνέργεια ist zu Anfang und weiter syrisch ܚܝܠܗ [oder ܡܥܒܕܢܘܬܗ], oft im Neuen Testament für griechisch ἐνέργεια (Ephes. 1, 19. 3, 7. Coloss. 2, 12. 1, 29. Phil. 3, 21), und so auch bei Efräm von der „Kraft“ des Lichtes.

---

[1]) evang. Ioann. I, 5, wo κατέλαβεν steht, hier in dem Fragment nur ἔλαβεν.

[2]) εἰς σκοτίας sc. οὐσίαν, was aus dem Vorhergehenden ergänzt werden kann. Aber es ist ein starker Syriasmus für ܠܚܫܘܟܐ mit dem ܕ der Wortkette.

οὐ γὰρ οὐσίας ἥψατο σαρκός etc. ܠܐ ܓܝܪ ܠܟܝܢܐ ܐܬܩܪܒ ܕܒܣܪܐ ܐܠܐ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ ܕܒܣܪܐ ܘܒܐܣܟܡܗ ܐܬܛܠܠ ܕܠܐ ܢܬܕܪܟ ܒܟܝܢܗ ܕܒܣܪܐ ܘܠܐ ܢܫܦ ܘܢܬܡܫܫ ܠܚܫ̈ܘܫܐ ܡܫܟܚܢܘܬܗ ܕܝܠܗ ܠܫܡ̈ܥܘܗܝ ܢܘܗܪܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܗܘܦܟܐ ܫܠܡ ܗܘܐ ܡܢ ܠܐ — ܐܬܚܙܝ ܠܫܡ̈ܥܘܗܝ.
Bequemer lässt sich kein griechischer Passus Wort für Wort in das Syrische übersetzen und dadurch als aus dem Syrischen übersetzt nachweisen.

Das manichäische Schriftstück, welchem das in Rede stehende Brieffragment angehört, hat also die Polemik gegen das johanneische ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο zum Thema.

Ein Gleiches lässt sich mit leichter Mühe für den Kenner des Syrischen gegenüber den anderen bei Fabricius l. c. erhaltenen Brieffragmenten nachweisen, dass sie nämlich syrische Originale haben. Ob sie aber aus alter manichäischer Zeit kommen, ist unbestimmbar, von Mani selbst jedenfalls kaum. —

Es lassen sich z. B. die folgenden Fragmente leicht auf syrisches Original erkennen. Das nächste, angeblich aus demselben Briefe an Zebenas, beginnt mit den Worten ἁπλῆ φύσις οὐκ ἀποθνήσκει καὶ σκιὰ σαρκὸς οὐ σταυροῦται, syrisch: ܦܫܝܛܬܐ ܓܝܪ ܟܝܢܐ ܠܐ ܡܝܘܬܐ ܗܘ ܘܛܠܠܝܬܐ ܕܒܣܪܐ ܠܐ ܙܩܝܦ.

Das nächstfolgende Fragment soll nach der Ueberschrift ἐκ τῆς πρὸς Σκυθιανὸν ἐπιστολῆς sein, doch wird fortgefahren: ἑτέροις δὲ Βαλεντίνου τοῦ διδασκάλου Μάνεντος ἐπιγέγραπται. Von den Schriften der älteren Gnostiker sind ja auch nur Fragmente (z. B. Brief des Ptolemäus an die Flora) vorhanden. Das Fragment lautet: ὁ δὲ τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱὸς τὴν ἰδίαν οὐσίαν ἐν τῷ ὅρει ἐφανέρωσεν οὐ δύο ἔχων φύσεις ἀλλὰ μίαν ἐν τῷ ὁρατῷ καὶ ἀοράτῳ, syrisch: ([1]ܒܪܗ ܕܢܘܗܪܐ ܗܘ ܕܠܥܠܡ ܠܟܝܢܗ ܕܝܠܗ ܒܐܣܟܡܐ ܓܠܐ ܗܘܐ ܟܕ ܠܐ ܬܪܝܢ ܐܝܬ ܗܘܐ ܟܝܢܐ ܐܠܐ ܚܕ ܐܦ ܒܡܬܚܙܝܢܘܬܐ ܘܐܦ ܒܠܐ ܡܬܚܙܝܢܘܬܐ.

Das Fragment „aus dem Briefe an den Saracenen Kudaros“ (sic!) wird eingeleitet mit Ἰουδαίων βουλομένων — λιθάσαι

---

[1]) Ein ἴδιος in diesen griechischen Fragmenten ist immer der bestimmte Hinweis auf ein dîl, dîlēh, dîlhôn im Syrischen.

τὸν Χριστόν etc. Hier heisst es weiter ὁρατὴ μὲν οὐκ ἦν [sc. ἡ οὐσία] ἐψηλαφᾶτο δὲ οὐδαμῶς διὰ τὸ μηδεμίαν ἔχειν κοινωνίαν τὴν ὕλην πρὸς τὸ ἄϋλον, εἰ καὶ σαρκὸς ὤρατο μορφή, syrisch: ܠܐ ܓܝܪ ܗܘܐ ܡܬܚܙܝܢܐ ܘܠܐ ܡܬܓܫܫܢܐ ܩܕܡܝܬ ܩܡ ܟܠ ܒܪܡ ܡܛܠ ܗܘܐ ܫܘܬܦܘܬܐ ܗܘܬ ܠܗܘܠܐ ܥܡ ܠܐ ܗܘܠܝܐ[1] ܐܦܢ ܕܒܣܪܐ ܡܬܚܙܝܐ ܗܘܐ ܐܣܟܡܗ, wobei in den Schlussworten auch wieder die Wortstellung ächt syrisch ist.

In dem letzten Fragmente („ἐκ τῆς πρὸς Ὄδαν [sic!] ἐπιστολῆς“) übersetzen wir den Anfang: τῶν Γαλιλαίων δύο φύσεις ὀνομαζόντων[2]) ἔχειν τὸν Χριστόν ܟܕ ܓܠܝܠܝܐ ܕܬܪܝܢ ܟܝܢܝܢ ܡܫܡܗܝܢ, ܐܝܬܝܗܘܢ ܠܡܫܝܚܐ, wenn die Galiläer den Messias einen zweinaturigen nennen. Dabei hat der Uebersetzer das ܐܝܬܝܗܘܢ missverstanden — es gehört ja mit dem vorhergehenden ܡܫܡܗܝܢ als Hilfsverb zu Einem Verbalbegriff zusammen! — und hat ein ἔχειν daraus zu Tage gefördert, sich aber durch das wörtlich wiedergegebene ὀνομαζόντων verrathen, u. s. w. u. s. w.

Kurz, wir haben in den angeblichen griechischen Brieffragmenten jedenfalls Uebersetzungen syrischer Originale manichäischen Inhaltes. Ob freilich von Originalbriefen, wenn nicht des Mani, so doch wenigstens aus der altmanichäischen Kirche, ist absolut unbestimmbar. —

2.

Dagegen erfahren wir aus dem Fihrist zuverlässig die Titel von Mânî's wirklichen Schriften, auch Einiges über ihren Inhalt, und können aus diesem und aus anderen Arabern selbst noch einige kürzere oder längere Originalcitate aus den in extenso verlorenen Schriften zusammenlesen. Von gleichem

---

[1]) Diese termini technici ὕλη, ὑλικός und ἄϋλος sind bei den syrischen Dogmatikern in der Polemik gegen die Gnostiker sehr beliebt.

[2]) Auffallendes Wort hier, statt λεγόντων, aber aus syrischem ܡܫܡܗ und der syrischen Syntax erklärt sich Alles.

Originalwerthe wie diese Citate sind auch die im Fihrist genau und getreu überlieferten urmanichäischen Gebetsformeln.

Die manichäische Literatur ist einst sehr voluminös gewesen. Die Araber des 10. Jahrhunderts haben noch umfängliche Codices derselben vor sich gehabt und studirt. Von grossem Einflusse waren die Schriften des Mânî und der Manichäer z. B. auf den berühmten „Rhazes", mit vollständigem Namen Muḥammad ibn Zakarijjâ ibn Jaḥjâ alRâzî, d. i. der aus Rai, Rhagae in Medien Gebürtige [1]). Der von uns noch öfter zu benutzende alBîrûnî verfasste auch ein „Alfihrist", d. i. Index, betiteltes Sendschreiben [2]), eine Epistola critica, in welcher er einem Freunde auf dessen Wunsch Aufschluss über den Ursprung der griechischen Medicin und über die Werke des Rhazes gibt. Hier macht er betreffs des Buches des Rhazes „über das göttliche Wissen" [3]) die Mittheilung, dass der Verfasser in ihm auf die Schriften des Mani nachdrücklich hinweist, besonders auf das „Buch der Geheimnisse". Von lebhafter Begier erfasst, diese „Geheimnisse" kennen zu lernen, bemüht er sich, des Werkes habhaft zu werden, aber seine Bemühungen bleiben vierzig Jahre lang erfolglos. Da endlich nach langer Zeit trifft er in Ḥawârizm, dem Asyl verbotener Schriften und Secten, in einer Bibliothek auf einen Sammelband von manichäischen Schriften, und in dieser Sammlung entdeckt er dann auch sein ersehntes „Buch der Geheimnisse" [4]): „und da kam bei seinem Anblicke eine

---

[1]) S. alBîrûnî ed. Sachau (Leipzig 1878) S. XXXVIII, in der Einleitung zu alBîrûnî's „Fihrist".

[2]) Handschriftlich in cod. Lugdun. Golius 133 S. 33 ff., theilweise abgedruckt bei Sachau l. c. S. XXXVIII ff.

[3]) كتاب العلم الالهى, aus welchem Buche wir jetzt durch Dozy in seinen Excerpten aus (Pseudo-) Ibn Maslama unschätzbare authentische Documente über die harranische Religion, den Wortlaut der solennen Gebete der Harranier an ihre Planetengottheiten, besitzen; s. Dozy — de Goeje, Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens, in: Actes du sixième congrès international des orientalistes à Leide, deux. partie sect. 1 (Leide 1885) p. 281 ff., besonders p. 312 ff. 354 ff.

[4]) كتابه فى العلم الالهى وهو يبادى فيه بالدلالة على كتب مانى وخاصّةً كتابه الموسوم بسفر الاسرار — مصحف قد اشتمل

Freude über mich, wie sie über den Durstlechzenden beim Anblick des Getränkes zu kommen pflegt, aber nachher auch der Widerwille der Ueberfülle nach dem Genusse eines ekelerregenden Wassers“. Nachdem er dann auszugsweise die in diesem Buche enthaltenen Abgeschmacktheiten [1]) kennen gelernt, spricht er den Satz aus, dass Rhazes, wenn er aus diesem Buche soviel geschöpft habe, ein Betrogener, nicht aber ein Betrüger genannt werden dürfe.

AlBîrûnî gibt an dieser Stelle eine Liste manichäischer Schriften als Bestandtheile der ihm vorliegenden Sammlung, welche letztere also wohl der Schriftcanon der manichäischen Kirche, sozusagen: die manichäische Bibel, war. Diese Liste lautet folgendermassen:

1) Pragmateia (arabisch فرقماطيا Farakmâṭîjâ); 2) Buch der Riesen (سفر الجبابرة); 3) Schatz der Lebendigmachung (كنز الاحياء); 4) Licht der Gewissheit und der Grundlegung (ضُحّ اليقين والتاسيس); 5) das Evangelium (الانجيل); 6) das Šâbûrakân الشابورقان, dann 7) eine Anzahl Sendschreiben von Mânî (عدّة رسائل لمانى) und endlich 8) das begehrte „Buch der Geheimnisse“.

Nach dem Fihrist des anNadîm (ed. Flüg. p. ٣٣٦ Z. 8 ff.) zählte man sieben Hauptschriften des Mânî. Von ihnen war eine in persischer Sprache geschrieben, die sechs anderen in syrischer. Alsdann folgt die Angabe der Titel und der Ueberschriften der einzelnen Capitel jeden Buches, welche Angabe uns jedoch bei zweien der Bücher in unseren Handschriften leider nicht erhalten ist. Uebrigens verzeichnet der Verfasser des Fihrist nur die Namen von sechs Büchern des Mânî, obwohl er ihre Zahl auf sieben angibt. Hiernach aber gibt er ein langes Verzeichniss der Titel von Sendschreiben und zwar sowohl

---

1) ما فى تلك السفر من الهذيان من كتب المانويّة على فرقماطيا وسفر الجبابرة — — وفى جملتها طُلْبَتى سفر الاسرار.

des Mânî selbst als der Häupter seiner Kirche (der „Imame“ sagt der Verfasser in Anwendung muslimischer Terminologie) nach ihm. Diese Stelle des Fihrist war, für unsere Kenntniss dieser Materie, die zeitlich erste ausführliche Nachricht über die Literatur des orientalischen Manichäismus, welche aus der orientalischen Literatur selbst geschöpft worden ist. Sie bleibt auch jetzt noch die grundlegende, obwohl wir seit Flügel's erster Erläuterung dieser literarischen Notizen (1862) über mehrere Bücher aus anderen seitdem edirten, besonders arabischen Autoren ausführlichere, Flügel's Aufstellungen zum Theil modificirende Belehrungen erhalten haben. Die Titel der Sendschreiben freilich bleiben bis jetzt fast alle Mittheilungen, die zwar hörbare Vermuthungen anregen, aber sonst nur Räthsel stellen.

Die Hauptschriften des Mânî, welche der Fihrist aufzählt, sind, mit Beibehaltung der Reihenfolge: 1) Buch der Geheimnisse; 2) Buch der Riesen; 3) Buch der Vorschriften für die Zuhörer, mit dem (anhangsweisen) Abschnitte: Vorschriften für die Auserwählten; 4) Śâbûraḳân; 5) Buch der Lebendigmachung; 6) Πραγματεία; 7) fehlt (war aber gewiss wohl „das Evangelium“.

a. Das Buch Shâpûrakân.

Ziehen wir jetzt die Mittheilungen hinzu, welche die arabischen Autoren, abgesehen vom Verfasser des Fihrist, geben, so scheint mir die am meisten von den Orientalen citirte, also wohl die bekannteste [1]), Schrift des Mânî das Buch (nr. 4) Schâbûrakân zu sein, das wohl zugleich — sein erstes und jenes in persischer Sprache verfasste war. Bîrûnî und Ja'ḳûbî geben aus ihm hochwichtige Citate. Nach dem Fihrist zerfällt dieses Buch in drei Abschnitte, welche den Zustand nach dem Tode behandeln: 1) das „Capitel von der Auflösung [2]) der Zuhörer“;

---

[1]) كتاب مانى المعروف بالشابورقان — „das unter dem Namen des Śâhpûr. berühmte Werk des Mânî“ Bîrûnî S. 13 u. 118.

[2]) Dies bedeutet den Tod nach der ausdrücklichen Erklärung Fihrist S. 334 Z. 17, wo es heisst فلما انحلّ ومعناه حضرته الوفاة, „als er sich auflöste — und das bedeutet, als ihm der Tod nahte“.

2) „Capitel von der Auflösung der Auserwählten“ [1]); 3) „Capitel von der Auflösung der Sünder“. —

Aber was bedeutet zunächst der Name dieses Buches, bei den Arabern الشابرقان aś-śâburakân geschrieben? Flügel im „Mani“ (1862) S. 365—367 weiss noch nicht das Richtige. Indessen er konnte in damaliger Ermangelung aller weiteren Notizen aus sonstiger arabischer Literatur über dieses Werk des Mani auch nur eine (unhaltbare) Vermuthung vorbringen, während wir jetzt viel mehr wissen. Bei arabischen Historikern [2]) wird الشابرقان mit dem Zusatze الاوّل „der erste“ als der Stammvater der الجرامقة aǵǴarâmikah genannten Nation bezeichnet. Letztere selbst werden oft erwähnt und von ihnen insbesondere ausgesagt, ihr König habe im alten Môṣul d. i. Ninive residirt (Chwolsohn, Ssabier I, 697—98), weshalb sie Masʿûdî im تنبيه (s. den Auszug de Sacy’s in Notices et Extraits VIII S. 158) mit الاثوريون d. i. den Assyrern zusammenstellt. Der Name dieses Volkes geht zunächst von der einen Stadt جَرْمَق (oft bei den Geographen, z. B. Idrisî I, 490. 492) aus, dieses ist aber die persisch-arabische Form einer aramäischen Original-Namensform בֵּי גַּרְמַי (ב' גרמאי), syrisch ܒܶܝ ܓܰܪ̈ܡܰܝ (für ܒܶܝܬ ܓܰܪ̈ܡܰܝ) Bê-garmai. Dies bezeichnet eine von Aramäern bewohnte Landschaft im Bereiche des alten Assyriens, zwischen

---

[1]) المُجْتَبِين al-muǵtabîna „die Auserwählten, electi“ ist zu lesen, wie der Gegensatz zu Zuhörern und Sündern fordert. So auch im Texte des Fihrist S. 336 Z. 16. 17 nach einer Emendation Fleischer’s aufgenommen; s. die Anm. 4 in Bd. II S. 173. Das al-muǵannabîna „der Verführten“ (im „Mani“ 1862) ist trotz Anm. 322 S. 367 unrichtig.

[2]) S. z. B. die Stelle bei Chwolsohn, Ueberreste der altbabylonischen Literatur S. 44 Anm. 81 (Flügel l. c. S. 365 Anm. 322) فالجرامقة من وُلْد الشابرقان الاول وليس هو نظير ادم ولا عديله ولا مقاربه ايضا „die Ǵ. sind die Abkömmlinge des Ur-Śabrakân, der aber ist dem Adam nicht gleich noch auch ähnlich oder verwandt“, also ein Unterstammvater, nicht der Ahnherr der Menschheit.

dem Tigris im Westen und dem Kleinen Zâb im Norden, s. Nöldeke, Tabarî übers. S. 35 Z. 1 und Anm. 1; S. 59 Z. 3. Die Griechen nennen die Bewohner Γαραμαῖοι Ptolem. V, 1, die Syrer ܓܪܡܩܝ̈ܐ (Mai, Nov. Coll. X, 303[b]); die Araber sprechen den Namen des Gebietes Bâ[1])-Ǵarmâ[2]) aus. Sie nennen aber die Bewohner nach der verkürzten und mit dem mittelpersischen k versehenen Form ǵarmak: ǵarâmiḳah, was bei ihnen, mit Verwischung und Erweiterung des geographisch begrenzteren Urbegriffes, die Bewohner des oberen Tigrislandes überhaupt in der alten Zeit bedeutet. Jenes الشابرقان, Name des ἥρως ἐπώνυμος, hängt offenbar mit demselben ǵarmak zusammen; es ist dieses selbst, nur mit der Endung -ân erweitert, und aus jenem hervorgegangen durch Transposition[3]) von rm zu mr, br (b und m verwandte Laute) und durch Vertauschung des palatalen ǵ (aus g) mit dem Sibilanten ś (durch die Mittelstufe eines neupersischen ژ), also الشابرقان śabraḳân zu vokalisiren, nicht Śchâbarḳân mit Flügel l. c. S. 366. —

Nach diesem „ersten Śabraḳân“, dem namengebenden Ahnherrn der Garamäer oder Assyrer, glaubte nun Flügel l. c. S. 367 vermuthungsweise das Werk des Mani in der Weise benannt zu finden, wie es ein liber Adami, Seth, Cham u. s. w. in der pseudepigraphischen Literatur gibt. Diese an sich nicht unansprechende Conjectur wird also jetzt durch eine ausdrückliche Angabe des alBîrûnî beseitigt. Nach diesem S. 207 Z. 14 ist aśśâbûraḳân „das Werk, welches er verfasst hat für den Śâbûr, den Sohn des Ardaśîr“[4]). Damit ist alle Unsicherheit über die Herkunft des Namens mit Einem Schlage

---

1) bê (ܒܶܝܬ݂ für ܒܝܬ) als bâ nach bekannten Analogien wie بادرايا Bâderâjâ Fihrist S. 328 Z. 1.

2) جَرْمَا, woneben auch جَرْمَى sich findet, s. M. J. Müller im Journ. as. 1839 Avril S. 297.

3) cf. Bactra zu Balch durch die Mittelform Baḥl.

4) فى اوّل كتابه الموسوم بالشابورقان وهو الذى الّفه لشابور بن اردشير.

gehoben. Damit ist auch zugleich über den Zweck des Werkes eine bestimmte Vorstellung erweckt. Der Name ist eine neupersische Adjectivform, abgeleitet von dem Namen des persischen Grosskönigs Śâhpûr, und bedeutet „an Śâhpûr gerichtet“, liber Saporicus. Die persische Urform des Königsnamens[1]) ist bekanntlich شَاهپُور, woraus die Araber meist (nach sonstiger Analogie in Wiedergabe des ausserarabischen schîn durch sîn) سَابُور machen (s. z. B. der Fihrist, Ja'ḳûbî etc. etc.), jedoch auch mit Beibehaltung des ś: شَابُور, wie bei Bîrûnî. Es bedeutet eigentlich, als nom. appellativum, „Königssohn“ (پور für پُهر puhr = scr. putra Sohn). Dieses Nomen ist nun durch die Ableitungsendung گان (gân) weiter gebildet zu einem Adjectiv, das Beziehung zu dem Grundwort ausdrückt (کلمهٔ نسْبَت است das lex. Bh., s. Vullers, gramm. ling. Pers. ed. 2 1870 S. 237 §. 48). Man bildet so von dem einfachen شاه „König“: شاهگان (sprich śâhagân) oder شایگان d. i. eines Königs würdig, dann substantivisch etwas Köstliches, ein Schatz; خُدایگان Gott ähnlich, بازارگان bâzâragân Kaufmann von بازار Markt, دهگان paganus, rusticus. So bedeutet also شاهپُورگان „dem Śâhpûr gehörig“ oder appellativ: „kronprinzlich“. Bei der Herübernahme ins Arabische ist nun das persische گ in شاهپورگان śâhpûragân ebenso zu ق ḳâf geworden, wie in dem bekannten دُهْقان (plur. دَهاقين) „Bezirksvorsteher“, „Landamman“, „Dörfler“, der Bezeichnung des niederen Landadels im Sasanidenreiche (s. Nöldeke, Tabari übers. S. 440) aus jenem دهْگان. Zugleich nimmt شَابُورَقان wie jenes شاهگان als Buchtitel die Be-

[1]) Bei den Griechen bekanntlich Σαπώρης, Römern Sapor, Sapores; s. über den Namen Nöldeke zum Kârnâmak (Festschrift für Benfey 1878) S. 60 ff. und Tabarî übers. S. 7 Z. 3.

deutung eines Substantivs an: „Schapurkleinod“, „Kronprinzenschatz“ [1]).

Damit ist zugleich die Bestimmung des Buches aufs Unzweideutigste angegeben. Mani wollte dem Könige Śâhpûr, nach welchem er sein Buch benannte, wir würden sagen, dem er dasselbe dedicirte, ein instruirendes Compendium seiner Religionslehre geben, wenigstens der wichtigsten, am meisten zur Bekehrung einladenden Theile. Eine solche Abfassung von Schriftwerken für orientalische Herrscher durch Gelehrte hat so manche Analogien. Wissen wir z. B. doch, dass drei Jahrhunderte nach Mani Paulus der Perser einen Abriss der aristotelischen Dialektik in syrischer Sprache für den Grosskönig Chosrau Anôśarwân verfasst hat, s. Renan im Journ. asiat. 1852 S. 311 ff. Spiegel, Grammatik der Huzwareschsprache 1856 S. 11. Man könnte, wenn die Parallele nicht zeitlich etwas fern läge, auch an das compendium doctrinae erinnern, welches Melanchthon für den Landgrafen Philipp von Hessen zu dessen Orientirung über die Lehre der Reformatoren geschrieben hat. Śâhpûr der Sohn des Ardaśîr ist der zweite Grosskönig des neuerrichteten Perserreiches der Sasaniden, der Sapores I. der Occidentalen. Die manichäische Ueberlieferung bringt ihren Religionsstifter mit diesem Grosskönige, Sapores dem Ersten, schon früh in Berührung. Nach dem Fihrist (328, 18) benutzte ja Mani gerade den Tag des Regierungsantrittes dieses Königs, als Śâhpûr I. sich öffentlich die Krone aufsetzte, den ersten Nisan (20. März) das Jahr 242 nach Chr. [2]), zum ersten öffentlichen Auftreten und zur ersten Predigt an die versammelten Volksmassen in der Residenz. Er hatte später, als seine Religion schon viele Anhänger im Reiche der Sasaniden zählte und zu einem achtunggebietenden Factor des politisch-religiösen Lebens geworden war, bei demselben Herrscher eine folgenschwere Audienz, in der er den König ganz

---

[1]) Erst nachträglich sehe ich, dass diese meine Erklärung der Namensform Śâhpûragân auch von Nöldeke, Tabarî übers. S. 457 Anm. 2 vorgetragen ist; ebenda sind auch Beispiele für noch anderweitiges Vorkommen desselben Wortes (als Ortsname u. s. w.), sowie derselben persischen Adjectivform beigebracht. Nöldeke erklärt gewiss richtig das gân als erweitertes -ak mit dem patronymischen -ân.

[2]) S. Nöldeke, Tabarî übers. 412 ff.

für sich einnahm und sogar zu der ausdrücklichen Erklärung veranlasste, auch er wolle die neue Lehre annehmen. Factisch wird es dabei bleiben müssen, dass wie Ja'ḳûbî ausdrücklich sagt, der Grosskönig eine zeitlang wirklich der Religion Mani's anhing. Später wandte sich freilich die Gnade des Herrschers von ihm ab, aber die Veranlassung zu einer solchen Schrift für den Grosskönig, wie das Śâbûraḳân war, wird sehr einleuchtend. —

Erwähnt werde übrigens noch eine nahe liegende Combination. Śâhpûr[1]) heisst „regis filius", und wir sahen oben, dass die Erzählung der Acta Archelai von dem persischen „regis filius", den Mani durch missglückte Heilversuche in seiner Krankheit zu Tode brachte, offenbar figürlich, nämlich vom Verderben durch Irrlehre, zu verstehen ist. Die geschichtliche Person, an welche man zu denken hat, ist wahrscheinlich, wie gezeigt, Fîrûz (Pêrôz), der Bruder von Śâhpûr I. und Sohn von Ardaśîr I. Er war es, der die Lehre des Mani annahm und diesem auch die Audienz bei seinem Bruder, dem regierenden Könige, verschaffte (Fihrist 338, 27. 28). Indessen bei der ursprünglich appellativen Bedeutung des Namens Śâhpûr als „Königssohn", „Prinz", und speciell „Kronprinz", die den Orientalen wohl bekannt war[2]), ist zu vermuthen, dass speciell an eine Verführung durch jenes Buch des Mani zu denken ist[3]). Sein Inhalt, vor-

---

[1]) Aeltere Form شاهپُثْر; puhr wird zunächst aus puthra, wie مِثْر aus Mithra und zahllose Analogien.

[2]) S. die sagenhafte Erzählung von der Jugend des Śâhpûr bei Tabarî I, III S. 824 (in Nöldeke's Uebersetzung S. 28 ff.), wo die Namengebung mit den Worten motivirt wird — فسمّاه اسما جامعا يكون صفة واسما فسمّاه شاهبور وترجمتُها بالعربيّة ابن الملك d. i. „er nannte ihn mit einem Namen von allgemeiner Bedeutung, der zugleich Eigenschaftswort und Eigenname wäre — und dessen arabische Bedeutung „Königssohn" ist".

[3]) Das Buch scheint nach Bîrûnî 118, 14 gerade im Hinblick auf die bevorstehende Thronbesteigung des Nachfolgers des Ardaschir, Schapurs also, für diesen verfasst zu sein: es heisst da: „beglaubigt unmittelbar vor dem Ausgang des Auftretens des Ardaschir, مُعَوَّل على عَقِب خروج

nehmlich über den Zustand nach dem Tode Aufschluss gebend, musste ja besonders geeignet sein, das Interesse von religiös Gerichteten zu erregen. Wenn also die Griechen von diesem so wichtigen manichäischen Buche anscheinend nichts wissen, da sie es jedenfalls mit seinem orientalischen Titel oder dessen Uebersetzung von ihnen nirgends citirt wird, so ist dies doch nur mit Einschränkung der Fall.

Der ächt persische Titel dieses Werkes des Mani scheint mir übrigens an sich schon ferner die Wahrscheinlichkeit nahe zu legen, dass dieses Werk jenes einzige in persischer Sprache geschriebene unter den sieben Hauptwerken des Mani ist. Direct ausgesprochen ist aber dieser Thatbestand wohl in den Worten des Bîrûnî S. 118 Z. 13 (s. dieses Citat weiter unten) وهو [sc. das Śâbûrakân] من بين كُتُب الفُرْس, „dieses Buch befindet sich unter der Zahl der Bücher der Perser". Es ist wenigstens unnatürlich, diese Bemerkung des das Buch selbst noch vor sich habenden arabischen Gelehrten nur dahin zu verstehen, dass Mani's Werk unter die von Persern (er war wenigstens persischer Unterthan, wenn auch, als Babylonier, keineswegs Nationalperser) herrührende Literatur gehöre, ohne dass damit über die darin zur Anwendung gebrachte Sprache (ob arabisch, persisch, syrisch, griechisch, armenisch) etwas ausgesagt sei. Dass Mani für den persischen Kronprinzen in der persischen Nationalsprache schrieb und nicht, wie in den anderen Schriften, in der damaligen Gelehrtensprache dieses Theiles des vorderen Orientes, besonders Mesopotamiens, dem Syrischen, ist auch zu natürlich. Die Frage, welches die persische Schrift des Mani sei, ist also mit dem Śâbûrakân zu beantworten, nicht mit dem Ertenk d. i. dem Evangelium (so Flügel und ich selbst im Artikel Mani bei Herzog, Realencyklopädie 2. Aufl. Bd. IX S. 250 nr. 6 am Ende). Da dieses letztere nach den 22 Buchstaben des syrischen Alphabetes in 22 Capitel abgetheilt gewesen sein soll, so ist es zweifellos in syrischer Sprache verfasst gewesen.

اردشير, also in der letzten Zeit des Ardaschir im Hinblick auf dessen Ende verfasst.

Stellen wir nun zusammen, was uns an Fragmenten aus und fragmentarischen Notizen über das Buch Śâbûrakân erhalten ist.

Gegen Anfang desselben[1]) hat nach Bîrûnî (209, 14) der Passus gestanden, der von allen erhaltenen Citaten aus dem Werke das wichtigste und zugleich ausführlichste ist, und der von Bîrûnî anscheinend in wörtlicher Uebersetzung mitgetheilt wird. Er lautet so: الحكمة والأعمال هى التى لم يَزَلْ رُسُلُ الله تَأْتى بها فى زَمَنٍ دون زمن فكان مَجِيئُهم فى بعض القرون على يَدَيِ الرسول الذى هو البُد الى بلاد الهند وفى بعضها على يَدَىْ زرادشت الى ارض فارسَ وفى بعضها على يَدَىْ عيسى الى ارض المغرب ثم نزل هذا الوَحْىُ وجآءت هذه النُّبُوَّة فى هذا القرن الاخير على يَدَىَّ انا مانى رسول إِلٰه الحقّ الى ارض بابل d. i. „die Weisheit und die guten Werke[2]) sind in ununterbrochener Fortsetzung von den Boten (Propheten) Gottes von einer Zeit zur anderen (in die Welt) gebracht worden. So erfolgte das Kommen der wahren Religion[3]) in der einen Zeitepoche durch den Propheten, der der Buddha heisst, in die Gebiete Indiens; zu einer anderen durch den Zaràduśt (Zoroaster, Zarathustra) in das Land Persien; zu einer anderen durch Jesus in das Land des Westens. Darnach stieg diese (meine) gegenwärtige Offenbarung herab und erfolgte diese (meine) gegenwärtige Prophetie im gegenwärtigen jüngsten Zeitalter durch

---

1) فى أوّل كتابه — شابورقان.

2) Dieser Ausdruck bezeichnet durch die beiden Worte den Begriff des rechten religionstheoretischen Wissens verbunden mit dem rechten praktischen Handeln in religiöser Hinsicht, mit Einem Worte die rechte Religion nach ihren beiden Erscheinungsformen in Glauben und Leben. Bei den الصابئون steht أعمال auch von der Gebets- und Opferpraxis der Harranier in den von Dozy und de Goeje herausgegebenen Excerpten l. c. S. 300 zu Anfang.

3) So der Deutlichkeit wegen, wörtlich: ihr (der Weisheit und Werke) Kommen.

mich, Mânî, den Gesandten des wahren Gottes, in das Land Babel (Babylonien)."

Damit spricht der Religionsstifter in eigenen, authentischen Worten aufs Deutlichste aus, was er mit seinem Auftreten will; einerseits, welche Rolle er übernimmt, und andererseits, für wen er wirken will. Er will nicht, wie sonst allgemein geglaubt wurde, lediglich die Religion der Perser, die Stiftung des Zoroaster, verbessern. Vielmehr stellt er sich selbst dem Zoroaster als ebenbürtig, als einen gleichberechtigten, jüngeren und vollkommneren Religionsstifter an die Seite. Ferner wendet er sich mit seinem Auftreten nicht an die Perser, sondern an die Babylonier. Damit ist der Gegensatz zum Nationalpersischen so scharf wie nur möglich ausgesprochen, und ist der Hass der nationalpersischen, zoroastrischen Priester (Magier) gegen Mani so vollkommen wie nur möglich erklärlich gemacht. In Aneignung des ächten, altbabylonischen Theologumenons von der fortlaufenden, continuirlichen Prophetie[1]) stellt er kühn diese Reihe der rechtmässigen Propheten des wahren Gottes auf, einer vollkommener als der andere: Buddha, Zoroaster, Jesus, Mânî!

Bei Śahrastânì (S. 192 Mitte) wird derselbe Gedanke etwas ausführlicher ausgesprochen, zwar nicht extra als Citat aus dem Śâhpûrakân bezeichnet, sondern einfach als summarische Lehre der Manichäer[2]). Indessen ist dies zwar die spätere ausgebildete und erweiterte Gestalt aber doch nur eine Version jener Grundstelle über das grundlegende Dogma in Ausdrücken muslimisch gefärbt. Wir setzen hier im Interesse des Vergleiches mit der authentischen Fassung des Mani selbst in einer seiner ältesten Schriften her. „Der Erste, den Gott mit dem Wissen und der Weisheit sandte, ist Adam, der Vater des Menschengeschlechts[3]),

---

[1]) Ueber diese Fundamentallehre der Religion des Mani, ihren Ursprung und ihre Verbreitung bei den „Gnostikern" ist im zweiten Theile, zu Anfang des Capitels vom Ursprung der manichäischen Theologumena, zu handeln.

[2]) Mit der Einführung واعتقاده فى الشرائع والانبياء ان etc. „und seine Glaubensmeinung über die Gesetzschriften und die Propheten ist die, dass ....

[3]) Zusatz des Muhammadaners!

dann Sêth, dann Noah, dann Abraham nach diesem[1]). Dann sandte er die Buddhas[2]) in das Land Indien und den Zaradušt in das Land Persien und den Messias, der das Wort Gottes und sein Geist ist[3]), in das Land der Griechen (الرّوم eigentlich Römerland, byzantinisches Reich) und den Westen, und den Paulus nach dem Messias zu denselben[4]) (sc. den Griechen). Darnach wird das Siegel der Propheten in das Land der Araber kommen[5])."

Aus dem Anfangsabschnitte des Śâhpûr., der also von der Prophetie handelt, aus dem „Capitel vom Kommen des Gottgesandten" (فى باب مجىء الرسول), theilt uns Bîrûnî weiter an zwei Stellen (208, 7 ff. und 118, 13 ff.) mit Mânî's eigenen Worten zwei unschätzbare Notizen mit, nämlich über den Ort und die Zeit der Geburt Mânî's.

Die Zuverlässigkeit der einzuführenden chronologischen Angaben wird mit folgenden Worten vorher versichert S. 118 Z. 12 ff.: „Wir wollen aus dem Werke des Mânî schöpfen, welches unter dem Titel des Śâbûrakân bekannt ist. Es gehört unter die Bücher der Perser und ist in zuverlässiger Weise anzusetzen unmittelbar vor den Ausgang (d. i. das Regierungsende) des Ardaśîr. Mani aber ist ein Mann, der die Verpönung der Lüge zur religiösen Satzung hat, und der nach einer Fälschung der Zeitrechnung gar kein Bedürfniss hat"[6]). Hier sagt er also (ibid.

---

[1]) Folgt „Heil über diese" عليهم السلام, also wieder muslimisch.

[2]) Hier der Plural البُدَدَة, bei Mânî der Singular. Wieder eine spätere Modification.

[3]) Letzterer (Geist) nicht als eine vom Messias verschiedene neue Prophetengestalt; Sohn und Heiliger Geist sind hier dasselbe.

[4]) Sehr merkwürdig! Paulus selbständig!

[5]) Natürlich so nicht von Mânî gelehrt, sondern dreiste Erfindung des Arabers.

[6]) نأخذ — من كتاب مانى المعروف بالشابورقان اذْ هو من بين كُتُب الفرس مُعوَّل على عَقِب خروج اردشير ومانى ممّنْ يَدين بتحريم الكذب وليس به حاجة الى افتعال التاريخ.

Z. 15 ff.) „in dem Abschnitt vom Kommen des Propheten“, „dass er in Babylonien geboren sei[1]) [S. 208 Z. 7 ergänzend und genauer: „in Babylonien in einer Ortschaft Namens Mardînu im Districte Nahar-Kuthâ[2]) al-'a'lâ, d. i. Districte des oberen Theiles des Kanals von Kûthâ] im Jahre 527 der Aera der Astronomen Babels, das heisst der Zeitrechnung Alexander's[3]) [i. e. aera Seleucidarum] und als vier Jahre vergangen waren von der Regierung des Königs Adarbân“[4]); und weiter „und er behauptet in diesem selben Abschnitte, dass die erste Offenbarung an ihn gelangte, als er im dreizehnten Lebensjahre stand, und dies bedeutet im Jahre 539 der Aera der Astronomen Babels zu der Zeit, wo zwei Jahre von den Regierungsjahren des Grosskönigs Ardaśîr vergangen waren“[5]).

Nach solchen Mittheilungen über seine persönlichen Verhältnisse, überhaupt über seine Legitimation und Einführung als Prophet scheint sich dann Mânî in dieser seiner ältesten Schrift, nach den Titeln der Buchabschnitte im Fihrist zu schliessen, hauptsächlich über die Eschatologie, Tod und Zustand nach dem Tode, und was damit zusammenhängt, wie über das Wesen der Seele, verbreitet zu haben. Hierzu stimmt auch die Stelle, welche Ja'ḳûbî ed. Houtsma 1883 I S. 181 Z. 6 ff. mittheilt. Sie lautet[6]): „Mânî verfasste ein Buch, welches er das Śâpûraḳân nennt, in welchem er die reine Seele und die mit den

---

[1]) قال — انّه وُلِدَ ببابلَ فى سنة خمسمائة وسبع وعشرين تاريخ مُنَجِّمى بابلَ etc.

[2]) S. über diese Landeintheilung in „Kreise“ und „Aemter“ zur Sasanidenzeit Nöldeke Tabarî S. 16, wo neben Nahar Darḳit und Nah. Gaubar auch ein [Nahar] Kûthâ.

[3]) Dies ist 215/16 nach Christus.

[4]) Wozu Bîrûnî bemerkt: „und ich glaube, dass dies der letzte Ardawân (also Artaban V) ist“.

[5]) d. i. 227/28 nach Christus.

[6]) الشا — يصف فيه النفس الخالصة والمختلطة بالشياطين والعلل ويجعل الفلك مسطوحا ويقول ان العلم على جبل مائل يدور عليه الفلك العلوىّ.

Teufeln vermischte Seele beschreibt, sowie die Krankheiten (der Seele). Er stellt hier das Firmament als eine ebene Fläche[1]) dar und sagt, dass die Welt[2]) auf einem abwärtsgeneigten Berge ruhe, über welchen hin die obere Himmelsfläche kreise“ [3]).

Dass bei den Auseinandersetzungen des Buches auch auf die Grundlehre vom Lichte und der Finsterniss eingegangen wurde, hat man der Stelle des Śahrastânî 192, 2 ff. zu entnehmen: „Er sagt im Anfange des Śâbûrakân[4]), dass im Bereiche der ganzen Erde des Königs der Lichtwelt kein Ding von ihm frei (d. i. ausserhalb des stofflichen Zusammenhanges mit ihm) ist, dass er aussen und innen sei, und dass er ohne Begrenzung (Ende) sei, ausser auf der Seite, wo seine Erde bis an die Erde seines Feindes heranreiche[5]).“

b. Das „Buch der Geheimnisse“.

Ist nun das Śâpûrakân wahrscheinlich das älteste unter Mânî's Religionswerken, so war das berühmteste und umfänglichste und das eigentliche dogmatisch-polemische corpus doctrinae der manichäischen Religion das „Buch der Geheimnisse“, arabisch سفر الاسرار. Der syrische Originaltitel wird gelautet

---

1) مَسْطُوحًا, geebnet, als eine Fläche, an der also die gefangenen „Archonten“ bequem angeheftet werden konnten (Efräm, „Turbo“ in den Acta Archelai).

2) العلم ist wohl = العَالَم, diese sichtbare Welt.

3) Die altpersische Vorstellung von der Hara berezaiti (dem Berge Alburz).

4) und auch im „Abschnitt I“ باب الالف des „Buches der Riesen“ (الجبلة zu lesen الجبرة).

5) انّ ملك عالم النور فى كلّ ارضه لا يخلو منه شى وانه ظاهر باطن وانه لا نهاية له الّا من حيث تناهى ارضه الى ارض عدوّه.

haben ܟܬܒܐ ܕܐܪ̈ܙܐ. Im Fihrist (336, 9 ff.) sind uns die Ueberschriften der einzelnen Capitel aufbewahrt. Es sind diese: 1) von den Daiṣaniten; 2) von dem Zeugnisse des Vištâsp vor 'Elḥabîb; 3) Selbstzeugniss des ....[1]) für Ja'ḳûb; 4) von dem Sohne der Witwe — und das ist bei Mânî der gekreuzigte Messias, den die Juden gekreuzigt haben[2]); 5) Selbstzeugniss des 'Isâ in Sachen des (vor, an, gegen) Jehudâ; 6) Anfang des Zeugnisses des Eljamîn nach seinem Siege; 7) von den sieben Geistern; 8) die Lehre von den vier Geistern, von der Vergänglichkeit; 9) vom Lachen; 10) Zeugniss des Adam über 'Isâ; 11) vom Abfall vom rechten Glauben; 12) Lehre der Bardaiṣaniten über die Seele und den Leib; 13) Widerlegung der Bardaiṣaniten in Betreff der Seele des Lebens; 14) von den drei Gräben; 15) von der Bewahrung der Welt; 16) von den drei Tagen; 17) von den Propheten; 18) von der Auferstehung. Hinter dieser letzten Capitelüberschrift hat dann der Fihrist die Bemerkung: „und das ist es, was das Buch der Geheimnisse umfasst". Wissen wir also 18 Ueberschriften von Capiteln dieser Hauptschrift des Mani, durch deren detaillirte Aufzählung der Verfasser von der Wichtigkeit des Werkes Zeugniss ablegt, so ist dies aber auch Alles, was uns von dem Buche erhalten ist. Kein sonstiges grösseres Citat wird irgendwo überliefert, Ja'ḳûbî (181, 11. 12) hat des Weiteren nur die kurze Bemerkung, welche uns über cap. 17 „von den Propheten" etwas Bestimmteres denken lässt: „das Buch der Geheimnisse, in welchem er die Wunder der Propheten lästert"[3]); es war also wohl eine Expectoration gegen die alttestamentlichen Propheten, Moses, Elias u. s. w., die er ja ausdrücklich nicht für Abgesandte des wahren Gottes, sondern für solche des Satans hielt, deren „Wunder" er also für Teufelswerk erklärt haben wird. Bei näherer Betrachtung jener nackten Titel können wir aber wenigstens einige Vermuthungen schöpfen; das Meiste bleibt freilich unklar,

---

[1]) Lücke im arabischen Texte des Fihrist.

[2]) Die Worte nach ابن ارملة sind erklärender Zusatz des Verfassers des Fihrist, nicht mehr zu dem Capiteltitel gehörig.

[3]) سفر الاسرار الذى يطعن فيه على آيات الانبياء.

räthselhaft. Hier nur einige Bemerkungen. — Von vorn herein muss man, was hier von den Capitelüberschriften und noch mehr nachher von den Titeln der manichäischen Sendschreiben gilt, immer dessen eingedenk sein, dass diese uns vorliegenden arabischen Sätze Uebersetzungen, in den Eigennamen Transscriptionen aramäischer (syrischer) Originalsätze sind. — nr. 1 cf. 12. 13. Mit der gleichfalls dualistischen Lehre des Bardaiṣân und seiner Schule beschäftigte sich Mani, ebenso wie mit der in ihrer Urgestalt gleichfalls dualistischen des Marcion, sehr viel in seinen Schriften, da er diesen Systemen sehr nahe steht. — Zu nr. 2 hat man sich den Titel in aramäische Originalform zurückzuversetzen. Die von Flügel im „Mani“ Anmerk. 309 S. 357—58 vorgetragene Vermuthung, das Capitel werde eine Rede, eine Zustimmungserklärung des Königs Hystaspes an Zoroaster (= „der Geliebte“!) enthalten haben, wird kaum ernstlich in Betracht kommen können, da die Bezeichnung „der Geliebte“ für den altpersischen Religionsstifter doch im Avesta und der sonstigen Parsenliteratur keine Belege hat; „der Heilige, Reine“, für çpitama Zarathustra, wäre etwas anderes. Das el- in الحبيب muss vielmehr, ebenso wie nr. 6 in dem اليمين Eljamîn, wenn man an die aramäische Originalschrift denkt, nicht als der arabische Artikel, sondern als der semitische Gottesname El aufgefasst werden. Es liegen uns nämlich gewiss in diesen Namen[1]) Beispiele jener Bildung von aramäisch-neuhebräischen Eigennamen (besonders Engelnamen) bei den Juden und Judenverwandten der späteren nachexilischen Zeit, besonders auch den Aramäern in Babylonien, mit dem Gottesnamen El als erstem Gliede vor, von der später (im V. Abschnitt des 2. Theiles) eingehender zu handeln ist. Man hat also zu lesen Elḥabîb als Ein Wort, d. i. אֶלְחָבִיב, etymologisch „Gott ist geliebt“ (s. Buxtorf, lex talm. p. 695). Der Araber sah natürlich in allen diesen Beispielen in dem ال seinen arabischen Artikel. Man vergleiche übrigens den Eigennamen eines persischen Märtyrers Act. Mart. ed. St. E. Assem. I, 216 Z. 7 v. u., auch bei Rödiger, Chrest. syriaca p. 89 Z. 9 ܚܒܝܒ, d. i. חֲבִיבְיָה,

[1]) Ebenso wie in dem des offenbarenden Engels التَّوَم אֶלְתאואם.

wenn nicht î jenes dunkle, das â des stat. emph. vertretende î ist, s. oben S. 37 ff.; G. Hoffmann, Pers. Märtyrer 1880 S. 129. 281 Anm. 2228 und die Nachträge meines Buches. Das Wort شهادة, welches in den Ueberschriften des Buches der Geheimnisse mehr gebraucht wird, ist gewiss die Uebersetzung des syrischen ܣܗܕܘܬܐ, welches bekanntlich in den syrischen Märtyreracten das „Martyrium“ bezeichnet; hier wohl allgemeiner „feierliches Glaubenszeugniss“. — In der Namensform يستاسف, die als die correcte Lesart des arabischen Fihristtextes bei Uebereinstimmung aller Handschriften (s. Flügel, Mani Anm. 309 Anf.) anzuerkennen ist, bleibt doch das beginnende j sehr auffällig, da dieser persische Name doch sonst im Neupersischen bekanntlich stets كشتاسب (auch mandäisch גושטאסף), arabisirt كستاسف lautet, ein initiales j aber für keine Stufe der Entwickelung der altbaktrischen Urform Vîstâçpa denkbar ist. Ich vermuthe, dass das Wort im aramäischen Originale einfach, wie für Mani's Zeit zu erwarten, in der Pahlawî-Form ושתאסף وشتاسب (s. Justi im Bundeh.-Gloss. p. 262) Viśtasp mit anlautendem v gelautet, in der Schrift aber das v sich in der Gestalt des südbabylonisch-mandäischen Alphabets dargestellt habe, in der es bekanntlich mit dem gemeinsyrischen jôd so gut wie identisch ist, so dass der Transscribent auch ein jôd sah und arabisch ein يـ setzte. Dieser Viśtâsp-Vistasf wird aber wie Elḥabîb und Eljamîn irgend eine Persönlichkeit Babyloniens in Mani's Zeit, die an der religiösen Bewegung sei es für, sei es gegen Mani theilnahm, gewesen sein. — nr. 3 Ja'ḳûb — jüdische Namen in Mani's Schriften können zu Mani's Zeit in Babylonien bei der grossen Bedeutung, die die Juden dort nach Zahl und Religion hatten, nicht auffallen, cf. auch nr. 5 يهودا = יְהוּדָה, und begegnen sogar in der Lebensgeschichte Mani's in dessen unmittelbarer Umgebung; die zwei Männer, welche ihn (Fihrist 328, 19) bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in Ktesiphon begleiten, heissen Simeon שמעון und Zakwâ [verkürzt aus זַכָּן, Adjectiv von זָכִי]. — Aus dem Titel nr. 4 ersehen wir die interessante Einzelheit, dass Jesus Christus dem Mani als der Sohn einer Witwe (aramäisch ܒܪ ܐܪܡܠܬܐ) galt,

vermuthlich weil Maria im Neuen Testament fast immer allein erscheint, und Joseph seit der Geburtsgeschichte ganz zurücktritt. — nr. 5 kann ganz wohl an Jesum Christum und den Verräther Judas Ischarioth gedacht werden, vielleicht an Worte des Evangeliums anzuknüpfen wie jene (Luc. 22, 48): „verräthst du des Menschen Sohn mit einem Kusse?“ Jedenfalls führt (gegen Flügel Anm. 312) die Form بيهودا mit dem charakteristischen schliessenden ا auf aramäisches ܝܗܘܕܐ, was doch wohl nur der Eigenname יְהוּדָה, nicht „die Juden“ ist, die unmittelbar vorher (nr. 4) in einem Zusatz des an Nadîm, wie gewöhnlich, اليهود heissen. „Juden“ wäre aramäisch ܝܗܘܕܝܐ oder ܝܗܘܕܝܐ, was in arabischer Uebersetzung wenigstens mit dem Artikel als اليهود wieder erscheinen müsste. Die Vermuthung Flügel's, es werde hier Jesu eine Rede gegen den ihm von seinen Jüngern zugeschriebenen göttlichen Ursprung in den Mund gelegt sein, vermag ich also nicht für begründet anzusehen. — nr. 6 von Eljamîn אֶלְיָמִין oder אֶלְיַמִּין gilt das zu الحبيب nr. 2 Bemerkte; das nomen proprium bedeutet „Gott ist zur Rechten“, glückbringend, schützend. „Ueberwindung“ bedeutet offenbar in dualistisch-asketischem Sinne Ueberwindung des Fleisches und, allgemeiner, der Herrschaft der Finsterniss und des Irrthums, kurz Bekehrung zur wahren Erkenntniss, zur Lehre des Mani. Aus dem Ausdrucke ابتداء „das Anfangen“ folgert übrigens Flügel Anm. 313 zu bestimmt, dass dieser Abschnitt des Buches der Geheimnisse nur den Anfang des Berichtes des bekehrten Eljamîn enthalten haben müsse. Ich fasse die Worte „Anfang des Zeugnisses“ u. s. w. vielmehr als die Anfangsworte der mitgetheilten Rede selbst, oder besser als den Schlusssatz der einleitenden Vorbemerkung, wie unser „jetzt kommt, hebt an“. Die Syrer fangen so gern an; man vergleiche z. B. die einleitenden Worte von der Apologie des Meliton bei Cureton, Spicileg. Syriac. p. ܡܗ Z. 3 ܘܫܪܝ ܠܡܐܡܪ ܗܟܢܐ „und er hub folgendermassen an“; worauf die ganze Rede folgt, nicht nur das Anfangsstück; vorhergegangen war: „Rede des Philosophen Meliton, als er vor dem Kaiser Antoninus stand; da redete er dem Kaiser zu, er möge Gott erkennen, zeigte

13*

ihm den Weg der Wahrheit und begann also zu reden[1]). Man bedenke, Mani schrieb syrisch[2]). — Zu nr. 7 „von den sieben Geistern“ kann man jetzt gewiss Bestimmteres sich denken als es Flügel Anm. 314 damals möglich war. Die altbabylonische Mythologie kennt sehr wohl sieben böse Geister, welche bereits in der Kosmogonie als Gegner der Götter thätig sind und auch sonst eine grosse Rolle spielen; zu vergleichen Franc. Lenormant, Geheimwissenschaften Asiens, Jena 1878, S. 25 ff. Schrader, Höllenfahrt der Istar (Giessen 1874) S. 110 ff. Es war dieses altbabylonische Dogma von der bösen Geistersieben ein Stück, welches Mani, dessen theoretisches System ja mit allen seinen leitenden Gedanken in der altbabylonischen Priesterreligion wurzelt, sehr wohl gebrauchen konnte. Er wird hier eingehend sich mit diesen mythologischen Gestalten auseinandergesetzt haben. — Was es dagegen mit den in nr. 8 specialisirten vier Geistern auf sich hat, vermag ich wenigstens aus den bisherigen Ergebnissen der babylonischen Religionsenthüllungen nicht zu sagen, zumal der Ausdruck الزوال „die Vergänglichkeit“ sehr verwunderlich[3]) — Geister sind doch über-

---

[1]) ܡܐܡܪܐ ܕܡܫܠܡܢܘܗܝ ܡܫܠܡܢܘܬܐ. ܕܗܘܐ ܡܢ ܐܛܘܡܣܘܣ ܡܫܝܚ. ܘܐܡܪ ܗܘܐ ܠܗ ܠܡܫܝܚ ܕܢܬܠ ܠܐܠܗܐ. ܘܚܘܝܗ ܐܘܪܚܐ ܕܫܪܪܐ. ܘܫܪܝ ܠܡܐܡܪ ܗܟܢܐ.

[2]) Derselbe Anfang z. B. für eine syrische Spruchsammlung (in cod. Mus. Britann. Add. 7200 fol. 114) bezeugt bei Hoffmann, Pers. Märtyrer S. 182: ܫܪܝ ܐܚܝܩܪ ܠܢܕܢ „es beginnt Aḥîḳar zu Nadan“ u. s. w.

[3]) Eine von Flügel's Handschriften hat الزوال, in einer anderen (cod. Vind.) fehlt das Wort. Der Text ist wohl in diesem Worte verderbt. — Da الزوال im Arabischen bekanntlich die Zeit gleich nach Mittag, wann die Sonne ihren Höhepunkt verlassen hat, bedeutet, die das Awesta Rapithwina (Mittag bis Abenddämmerung) nennt, so könnte man bei den „vier Geistern“ an die Gottheiten der Tageszeiten im Parsismus denken. Aber dem Texte الزوال ist nicht zu trauen. — Es sei noch daran erinnert, dass Mani vier Hauptgebetszeiten angeordnet hat, deren erste nach Fihrist 333, 26 mit الصلوة عند الزوال bezeichnet wird, also gerade unser Wort. Das zu dieser Zeit gesprochene Gebet heisst صلوة البشير, d. i. das Gebet des

haupt nicht vergänglich — auch die Syntax abnorm ist, indem man القول فى ازواج النزوال الاربع erwarten muss; welches syrische Wort liegt wohl dem النزوال zu Grunde? — nr. 10. Das Zeugniss des Adam über Jesum, den Gesandten des Lichtgottes, der den Adam nach der Lehre Mani's über das Treiben und Trachten der finsteren Mächte belehrte, kann man sich als eine Beschreibung der Erscheinung und der Belehrungen des Aeon, dem Adam in den Mund gelegt, denken. — nr. 11. In Betreff der Renegaten hatte Mani ähnlich wie das Buch Elkesai sehr nachsichtige, die Verzeihung und Wiederannahme erleichternde Grundsätze. — nr. 14. „die drei Gräben" ist wieder räthselhaft; Mani lässt einen der weltgestaltenden Engel Gräben herstellen, in welche die ausgeschiedenen, aus der Vermischung mit den Lichtstoffen losgemachten finsteren Stoffe geworfen werden. — nr. 15. Die „Bewachung" der Welt, d. i. die Ueberwachung des den Weltverlauf erfüllenden Befreiungsprocesses zur Ausscheidung des gefangenen Lichtes, ist nach M. einer Anzahl Engel anvertraut, welche „die Wächter", syrisch wohl ܢܳܛܽܘܪ̈ܐ, arabisch الحَفَظَة heissen. Ihr „Aufsteigen" aus der Körperwelt in die jenseitige bezeichnet, wie früher erwähnt, den erfolgten Abschluss ihrer Thätigkeit, worauf das Weltende eintritt. Es scheint, dass jedes der Elemente, Feuer, Wasser, Luft u. s. w. seinen besonderen „Hüter" hatte. — nr. 16. „Die drei Tage", d. i. die drei bedeutungsvollen Tage, können Tage von irgend einer höheren kosmischen Bedeutung (Flügel Anm. 319), oder auch nur Festtage der manichäischen Gemeinde gewesen sein; man kann auch an die durch Fasten ausgezeichneten Tage, Sonntag, Montag und Donnerstag, denken.

Das „Buch der Geheimnisse" wird mit dem griechischen Titel Μυστήρια oft bei den griechischen Häresiologen, z. B. bei Epiphanius, erwähnt. Letzterer citirt (p. 630 ed. Petav.) als

Heilsverkündigers. Man könnte deshalb bestimmter vermuthen, dass die obigen „vier Geister" die repräsentirenden Schutzgenien dieser vier Gebetszeiten resp. der Betenden seien, von ihnen der erste eben „der Heilsverkündiger". Dann müsste man hinter النزوال eine Lücke annehmen, die noch die drei anderen Namen enthalten hätte.

den πρόλογος des Buches (denn jedenfalls geht ἡ αὐτοῦ βίβλος auf Μυστήρια) die Worte: ἦν θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία, ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινωνεῖν θάτερον θατέρῳ. Offenbar eine parodistische Anspielung auf genes. I, 1, und den Dualismus in allen seinen Gestalten, physisch wie metaphysisch und ethisch, in schroffster Weise zum Ausdruck bringend. Titus von Bostra hatte gerade dieses Buch vor sich, und seine in vier Bücher abgetheilte Bestreitung der manichäischen Lehre scheint sich Schritt für Schritt an dieses Werk angeschlossen zu haben. Hervorgehoben sei auch die Charakterisirung in der griechischen Abschwörungsformel: „das die Geheimnisse genannte Buch, in welchem sie das Gesetz und die Propheten umzustürzen suchen“, also die Spitze gegen die Propheten gerichtet wie oben in der Angabe des Jaʿkûbî, wozu der Inhalt (besonders nr. 7) stimmt.

Μυστήρια hiess nach den Acta Archelai auch eines der Bücher des „Scythianus“. „Geheimnisse“ (syrisch ܐܪ̈ܙܐ, arabisch اسرار, griechisch μυστήρια) ist übrigens ein Lieblingsausdruck der Gnosis, den auch die Harranier mit ihren fünf Doppelgeheimnissen (Fihrist S. 326—327. Chwolsohn, Ssabier II, 344 ff.), sowie das Buch Πίστις Σοφία oft anwenden. —

c. Das „Buch der Riesen“.

Das Buch der Riesen[1]), سفر الجبابرة, syrisch wohl ܣܦܪܐ ܕܓܢܒܪ̈ܐ. Die genauere Inhaltsangabe ist leider im Fihrist ausgefallen, hinter dem ..... ويحتوى على ist eine Lücke in allen Handschriften[2]). Was zunächst den Namen anbelangt, so ist das الحبلة des Śahrastânî S. 192 Z. 2 ohne Zweifel eine leicht erklärliche orthographische Entstellung von الجبابرة; dasselbe gilt von den Varianten dieser Stelle (Haarbrücker, Śahrast. übersetzt II, 422) الحبلة, الحبلة, auch von Masʿûdî's

[1]) Fihrist, Jaʿkûbî (181, 12), Bîrûnî (208, 14).

[2]) Das in cod. V. dort hinter dem على stehende مواعظ „Ermahnungen“ ist ohne Zweifel ein werthloser Einfall des Schreibers.

الخلية (im تنبيه, Auszüge de Sacy's in Not. et Extr. VIII S. 172). Die Griechen (Phot. Bibl. cod. 85) kennen das Buch als ἡ γιγάντειος βίβλος oder ἡ τῶν γιγάντων πραγματεία. Titus v. Bostra spricht (bei Gallandi Biblioth. vet. patr. V S. 294) von γιγαντομαχίαι bei Mani. — Ganz auf die Muthmassung nach dem Titel sind wir für Bestimmung des Inhaltes aber doch nicht angewiesen vermöge einer werthvollen Notiz des AlGhadanfar von Tibrîz in seinem Anhange zum Sendschreiben des alBîrûnî. Diese Schrift, betitelt المُشّاطة لرسالة الفهرست (d. i. Anhang von Abfällen zum Sendschreiben) steht in dem Leidener cod. Golius 133 Bl. 49—65; cf. Dozy, Catalog. codd. orientt. Bibl. Lugdano-Bat. vol. III; alBîrûnî ed. Sachau p. XIV. Hier ist p. 59 ff. vom Thurmbau zu Babel und von den vorsintfluthlichen Riesen und deren Kämpfen die Rede. Dann heisst es weiter:

„Das Buch der Riesen von Mânî dem Babylonier[1]) ist voll von den Geschichten dieser Riesen, zu welchen Sâm und Narîmân gehören, welche beiden Namen er wohl aus dem Buche Awestâ des Zardušt aus Âdarbaiǵân[2]) geschöpft hat. Ebenso reden die Inder vom Kommen des Vasudêva, der geschickt wurde, um die Welt in Ordnung zu bringen und die Riesen zu vernichten in der Zeit des Bhârata. Vyâsa, der Sohn des بيرابشر, hat ein Buch verfasst, welches hundertundzwanzigtausend Verse nach ihren Metren enthält, die alle von den Geschichten dieser Riesen handeln, nämlich von ihren Kriegen und ihren sonstigen Zuständen."

وكتاب سفر الجبابرة لمانى البابلىّ مملوء من قصص هؤلاء الجبابرة الذين منهم سام ونريمان وكأنّه قد اخذ هذين الاسمين

[1]) Sehr zu beachten: Babylonier, dem Sachverhalte genau entsprechend, nicht Perser!

[2]) Diese Herleitung des altpersischen Religionsstifters aus Klein-Medien, der Provinz Adarbaiǵân (Ατροπατηνη) am Südwestufer des kaspischen Meeres, statt aus Airyana-vaêǵa (im Awestâ), ist immerhin ungewöhnlich, erklärt sich aber aus der Sage bei Šahrastânî (Haarbrücker I, 281) die Seele (Fravashi) des Z. sei in einen Baum auf einem Berge in Adarbaiǵân verpflanzt wurden.

من كتاب افدستاك لزردشت الآذربيجانى وكذا قول الهند فى مجىء باسديو المرسل لاصلاح العالم وإفناء الجبابرة فى وقت بهارت وقد عمل بياس بن بيرابش كتابا مشتملا على مائة وعشرين الفا من الابيات باوزانهم كلها فى اقاصيص تلك الجبابرة من حروبهم واحوالهم. Diese Stelle ist höchst bedeutsam nicht nur als klare Orientirung über den Inhalt des in Rede stehenden Buches des Mani, sondern überhaupt als Fingerzeig über die Herkunft seiner Theologumena und deren Stellung zu verwandten Elementen älterer Religionen. Die „Riesen" sind sagenhaft gewordene berühmte Persönlichkeiten der Vorzeit, die die Ueberlieferung späterer Zeit in übernatürlichen Dimensionen anschaute. Er handelte in dem „Buch der Riesen" also über jene gewaltthätigen Riesengestalten der Sagen des Alterthums, deren Treiben und endliche Vernichtung, wie sie ihm selbst bei der Zeichnung der Riesengestalten seines eigenen Systemes, der kosmogonischen Potenzen, des Urmenschen u. s. w., des Weltträgers (Omophoros-Laturarius) u. s. w. als Muster vorschweben mochten. Er erwähnte darin die himmelstürmenden Giganten des babylonischen Thurmbaues und die aus Engelehen hervorgegangenen weltverheerenden Riesen [1]) und schöpfte diese beiden Geschichten wohl aus der späteren jüdischen Tradition, brachte aber die einheimische heidnische Ueberlieferung Babyloniens (cf. Berosus) über diese interessanten Partieen der Alterthumssage mit hinzu, welche er noch wohl kannte, etwa so wie die jüdische Tradition im Buche Henoch capp. VI ff. noch allerlei Ausserbiblisches, wie die Fülle der Engelnamen zeigt, zu erzählen weiss. Dann aber griff er in das iranische Alterthum zurück und redete vom Recken Narîmân (altbaktrisch Nairyômainyus), dem Sohn des Recken Gershasp, und von Narîmân's Sohne, dem sagenberühmten Sâm (siehe über diese Personen der altpersischen Sage aus der Periode der „Altvorderen", der Péshdâdier, nach Firdausî und dem Gershasp-nâmeh [2]) Spiegel, Eranische Alterthumskunde Bd. I

---

[1]) Gemeint sind natürlich die נְפִילִים genes. VI.

[2]) Die Aeusserung des alGhadanfar, Mânî werde diese Namen dem Awestâ entlehnt haben, ist nicht zu pressen. Der Araber meinte mit seinem

S. 557 ff. 565 ff.). Die Nennung des Vasudèva lässt erwarten, dass Mani auch aus der indischen Sage Auswahl für seine Mittheilungen in dieser Schrift traf. Das Epitheton ܓܢܒܪܐ „Riese“ führte (s. Gesenius, De Bar Alio et Bar Bahlulo etc. partic. II 1839 p. 17) nach Bar Bahlûl, dem syrischen Lexikographen, u. A. auch der sagenberühmte alte Heros der unbezwinglichen Araberveste Ḥaṭra in der vordermesopotamischen Steppe, Sanatrukes, geschrieben ܣܢܛܪܘ für ܣܢܛܪܘܣ, nach welchem diese Stadt „das Ḥaṭra des Sanatrukes“ heisst: — — ܚܛܪܐ ܕܣܢܛܪܘ, ܗܢܐ ܓܝܪ ܣܢܛܪܘ ܓܢܒܪܐ ܗܘܐ, d. i. „das Ḥatra des Sanatrukes; dieser Sanatrukes war nämlich ein Riese; cf. die Tradition von diesem Recken, dessen Namen die Araber zu Sàṭirûn entstellen, bei Tabarî, Nöldeke's Uebers. S. 33—40; Nachträge S. 500. Auch dieses war eine Figur, die in einem solchen orientalischen „Heldenbuche“ wie dem Mani's Platz finden konnte. Siehe über ihn weiter F. Tuch, Comment. geograph. part. I. De Nino urbe animadversiones tres. Lipsiae 1845. 8. S. 15. D. Chwolsohn, Die Ssabier 1856 Bd. 2 S. 693 und besonders G. Hoffmann, Akten persischer Märtyrer 1880 S. 185. Ueberaus zu bedauern ist demnach der Verlust dieser Schrift Mani's für die Sagengeschichte überhaupt, namentlich aber für die Kenntniss des damaligen (3. Jahrhundert nach Chr. Mitte) sagengeschichtlichen Wissens in Babylonien. Sâm und Nerîman z. B. werden in den uns erhaltenen Awesta-Stücke nicht erwähnt, die Bekanntschaft vermittelt zuerst der mehr als 800 Jahre nach Mani lebende Firdausî, freilich aus alten Quellen, deren Originale aber selbst allerfrühestens höchstens in Mani's Zeit hinaufgehen.

d.

Das Buch der Vorschriften für die Zuhörer (فرائض السماعين) mit dem Anhange: Vorschriften für die Auserwählten (فرائض المجتبين)[1]. So der Fihrist. Damit ist wohl

---

Ausdrucke wohl nur im Allgemeinen die ältere persische Nationalliteratur nichtmuslimischen Inhaltes; nicht speciell die heilige Schrift der Perser.

[1] Ueber almuǵtabîna ist bereits beim Śâpûragân die Rede gewesen.

dentisch das كتاب الهدى والتدبير „Buch der Rechtführung und der Leitung“ in Ja'ḳûbî's Schriftenverzeichniss 181, 9. Ebenso bezeichnet dasselbe Werk der Titel ضحّ اليقين والتأسيس[1] „Licht der Gewissheit und der Grundlegung“ in dem „Sendschreiben“ des alBîrûni (alBîrûnî ed. Sachau p. XXXIX Z. 7 von unten). Mit „Licht der Gewissheit“ wird die Regel der Auserwählten, mit „Licht der Grundlegung“ die Regel der Zuhörer gemeint sein. Die Worte des Fihrist geben wohl nun die sachliche Bezeichnung des Inhaltes, der eigentliche Titel wird in der orientalisch-blumenreichen Bezeichnung bei Bîrûnî „Licht“ u. s. w. in Uebersetzung erliegen. Der Ausdruck „Grundlegung“ berechtigt uns aber weiter, die in Rede stehende Schrift zu identificiren mit der berühmtesten aller Religionschriften der abendländischen Manichäer, der aus Augustin so wohl bekannten Epistola fundamenti des Mani. Zugleich ist die Schrift dieselbe wie ἡ τῶν κεφαλαίων βίβλος oder kurzweg τὰ Κεφάλαια des Epiphanius und überhaupt der griechischen Berichterstatter. Aus der Ausdrucksweise des Fihrist entnehmen wir, dass diese Schrift sich vornehmlich an die Menge der manichäischen Kirche, an die „Hörer“, und nur anhangsweise an die „Erwählten“ richtete. Es war ein paragraphirter, zum allgemeinen Gebrauche bestimmter Katechismus nicht nur der Lebensregeln, sondern alles dessen, was die „Zuhörer“ von der manichäischen Lehre zu wissen hatten. Lediglich eine lateinische Uebersetzung war also jene Schrift, die der langjährige manichäische Zuhörer Augustin so genau kennt, in theilweise grösseren Auszügen bekannt macht und in einer besonderen Schrift niederlegt; s. Augustin contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus in opp. ed. Bened. vol. VI S. 45 bis 57. Der Manichäer Felix sagt bei Augustin von dieser Schrift (de actis c. Fel. Manich. II, 1): continet initium, medium et finem, d. i. die ganze Lehre von den primordialen Götterge-

---

[1]) In diesem Worte schimmert deutlich die Anwendung des syrischen ܫܬܐܣܬܐ „Grundlage“ im aramäischen Originaltitel durch, also wohl ܟܬܒܐ ܕܫܬܐܣܬܐ.

schichten bis zum Ende des Menschen. Diese grundlegende Schrift wird wohl in Nachahmung des Apostels Paulus[1]) in Briefform niedergeschrieben gewesen sein, weil sie dazu von Mani bestimmt war, späterhin den entfernteren Gemeinden als regula fidei zugeschickt zu werden. Sie wurde in jeder manichäischen Gemeindeversammlung vorgelesen; nach beendigter Vorlesung bezeugte die ganze Versammlung durch Neigen des Hauptes und Amensagen dem gehörten Worte ihre Verehrung. Der Anfang der ep. fund. war (nach Aug. l. c. c. 7) eine Beschreibung des Urzustandes von Licht und Finsterniss vor der Vermischung, und ging dann zu einer phantastisch überschwänglichen Schilderung des Lichtpleromas, des Sanctus Pater et Genitor mit seinen Beata et Lucida Secula über: ähnlich wie der Eingang zu dem mandäischen „Grossen Buche", dem Sidrâ rabbâ, schildert[2]). Nach Augustin l. c. cap. 12 bediente sich Mani in dieser epistola der Form einer Anrede, nämlich an einen Patticius (d. i. Patecius, Πατέκιος der Abschwörungsformel, Urform Pâtak, wie mehrere namhafte orientalische Manichäer hiessen, u. a. auch Mani's Vater): de eo igitur, frater dilectissime Pattici u. s. w. Man erkennt in diesen Worten wieder ganz greifbar das syrische Original: ܥܠ ܗܢܐ ܗܟܝܠ ܐܘ ܐܚܝ ܚܒܝܒܐ ܦܬܝܩ u. s. w.

c.

Nach dem Śâhpûragân folgt nun im Fihrist des an Nadîm das „Buch der Lebendigmachung", arabisch سفر الاحياء sifr al-iḥjâ, was auf ein syrisches ܣܦܪܐ ܕܡܚܝܢܘܬܐ führt. Bîrûnî nennt l. c. p. XXXIX Z. 7 von unten, sowie S. 208 Z. 13 dieses Buch كنز الاحياء kanz al-iḥjâ „Schatz der Lebendigmachung" — also syrisch ܓܙܐ ܕܚܝܐ; und ganz denselben Titel Ja'ḳûbî p. 181 Z. 4, sowie Mas'ûdî im tanbîh, s. den Auszug bei Flügel Mani S. 357; كنز ist persisches گنج. Es ist dasselbe

[1]) Den ja Mani im Śâpûragân bei Śahrastânî ausdrücklich unter seinen Vorläufern, gleich nach „dem Messias", nennt; s. oben S. 189.

[2]) S. meinen Artikel „Mandäer" bei Herzog Realencyklopädie 2. Aufl. IX S. 208 vor Ende.

Werk, welches bei den Griechen (Epiphan. haer. 66, 3; Photius bibl. codd. 85, Abschwörungsformel bei Cotelier, Patres apostol. 1724 I S. 543 Anm. col. 2) Θησαυρός resp. Θησαυροί, vollständig Θησαυρὸς ζωῆς [1]), bei Augustin Thesaurus heisst. Was den Inhalt betrifft, so erfahren wir durch Masʿûdî l. c., dass „ein Capitel darin speciell den Marcioniten gewidmet war" — وأفرد للمرقيونية بابًا في كتابه المترجم بالكنز. Ferner gibt Jaʿkûbî S. 181 Z. 4 ff. folgende Nachricht: — ومما وضع كتابه الذي يسميه كنز الاحياء يصف ما في النفس من الخلاص النوري والفساد الظلمي وينسب الافعال الردية الى الظلمة — — „zu den Schriften, welche er (Mani) verfasste, gehört sein Buch, welches er „Schatz der Lebendigmachung" nannte, in welchem er beschreibt, welche Bestandtheile in der Seele von der Reinheit des Lichtes und welche von der Verdorbenheit der Finsterniss herrühren, und wo er die schlechten Werke auf die Finsterniss zurückführt". Da Augustin de nat. boni cap. 44 vom Thesaurus ein „liber septimus" („liber" wohl nur in dem Sinne wie hier im Arabischen باب bâb, Capitel, Abschnitt, und bei Augustin selbst in den 33 „Büchern" gegen Faustus) citirt, so wird der Umfang nicht zu gering gewesen sein. Der Μικρὸς θησαυρός, dessen Epiphanius haeres. 66, 13 gedenkt, war wohl ein Auszug aus dem grossen „Schatze".

f.

An mehreren Stellen nennen die Araber ein سفر الاسفار sifr al-asfâr „Buch der Bücher" des Mani; so z. Bîrûnî S. 208 Z. 14. Indessen da Masʿûdî (l. c. S. 357) bemerkt, er habe „in diesem Buch der Bücher den Daisaniten ein Capitel gewidmet" [2]), von denen ja (s. oben) im سفر الاسرار sifr al-asrâr, Buch der Geheimnisse, seiner Hauptschrift, soviel die Rede war,

---

[1]) Abschwörungsf. l. c. — — καὶ τὸν θησαυρὸν τοῦ θανάτου, ὃν λέγουσι θησαυρὸν ζωῆς.

[2]) وللديصانية بابا في كتاب سفر الاسفار — —.

so wird wohl das asfâr lediglich aus asrâr verschrieben und werden beide Werke identisch sein.

g.

An letzter Stelle nennt der Fihrist des anNadîm einen Büchertitel, hinter welchem leider wieder die angekündigte Inhaltsangabe in den Handschriften verloren gegangen ist: — — كتاب فرقماطيا ويحتوى, „das Buch Frakmatijâ (d. i. Πραγματεία); es enthält . . . . . .“ Das Wort zeigt wieder das syrische Original ܦܪܓܡܛܝܐ. Das griechische Lehnwort bedeutet „Geschäft, Geschäftsverkehr“, dann „Arbeit, Schriftwerk“. In diesem Sinne gebraucht das Wort im Syrischen z. B. Bar ʿEbrâjâ (Barhebraeus) in der Vorrede zu seinem Chronicon (s. Bernstein's syrische Chrestomathie S. 136 Z. 4 von oben). Was es sonst mit dem Werke für eine Bewandtniss hatte ist uns gänzlich unbekannt. Nur darauf sei aufmerksam gemacht, dass das griechische Wort auch in der Benennung des „Buches der Riesen“ ἡ τῶν Γιγάντων πραγματεία begegnet.

h.

Bedauerlicher Weise ist in anNadîm's Fihrist die gewiss ursprünglich wohl vorhandene Nachricht über die siebente der Hauptschriften des Mani verloren gegangen. Dagegen kennen die sonstigen arabischen Quellen noch eine mit manchen Einzelnotizen öfter citirte Schrift, die nicht die unwichtigste und nicht die kürzeste des Mani gewesen sein kann, nämlich sein Evangelium, arabisch إنْجِيل ingîl, syrisch also wohl ܐܘܢܓܠܝܘܢ; was die Perser (Hyde, vet. Pers. rel. I. edit. p. 281 Z. 3 vor Ende) entlehnt انگليون Engeliôn aussprechen. Sie wird vermöge ihrer künstlerischen Ausstattung im Anschluss an die Eigenart ihrer Gliederung im Oriente sagenberühmt und sprichwörtlich, denn sie ist gewiss identisch mit dem Buche, von welchem neupersische Berichterstatter vieles Wunderbare sagen, dem Ertenk-î-Mânî. AlBîrûnî nennt das Ingîl des Mânî S. 208 Z. 14 als erste von den Schriften des Mani, vor dem

Śâpûragân[1]), und gibt S. 207 Z. 18 folgende wichtige Bemerkung: „er erwähnt in seinem Evangelium, welches er nach den zweiundzwanzig Buchstaben des Alphabetes, Buchstabe für Buchstabe, angeordnet hat, dass er der Paraclet sei, welchen der Messias angekündigt hatte“ [2]) u. s. w. Hiermit nehmen wir sofort die Stelle des Jaʿkûbî 181, 9 zusammen, wo es in der Aufzählung der Bücher, die Mani verfasst hat, nach dem „Buch der Führung und Leitung“ كـ الهُدَى والتدبير weiter heisst: — „und zwölf Evangelien, von denen er ein jedes Evangelium nach einem der Alphabet-Buchstaben benennt, und wo er das Gebet behandelt und das was zur Befreiung des Geistes angewandt werden muss: — واثنا عشر إنجيلا يسمّى كلّ انجيل منها بحرف من الحُروف ويذكر الصلوة وما ينبغى ان يُستعمَل لخلاص الروح. Endlich vervollständigt das Bild die Stelle des Epiphanius adv. haeres. lib. II p. 629 Petav., wo er von Mani Μάνης sagt: βίβλους γὰρ οὗτος διαφόρους ἐξέθετο μίαν μὲν (dies geht ohne Zweifel auf das „Evangelium“) ἰσάριθμον εἰκοσιδύο στοιχείων τῶν κατὰ τὴν τῶν Σύρων στοιχείωσιν δι' ἀλφαβήτων συγκειμένην· χρῶνται γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν Περσῶν μετὰ Περσικὰ στοιχεῖα καὶ τῷ Σύρῳ γράμματι u. s. w.[3]) „Mani verfasste verschiedene Bücher, eines in gleicher Zählung mit den 22 Buchstaben des Alphabetes nach der alphabetischen Anordnung der Syrer, deren sich die meisten Perser bedienen“ u. s. w. — Zur principiellen Unterscheidung dieser „Evangelium“ betitelten Schrift des Mani, dieses häretischen „Evangeliums“, von dem kanonischen Evangelium der christlichen Kirche bemerkt alBîrûnî S. 23 وعند كلّ واحد

---

[1]) والّف كُتُبًا كثيرةً كانْجِيلِهِ والشابورقان u. s. w.

[2]) وذكر فى انجيله الذى وضعه على حروف الابجد الاثنين والعشرين حَرْفًا انّه الفارقليطُ الذى بشّر به المسيح.

[3]) Ueber diese für die Schriftgeschichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, besonders die Schrift der Perser wichtige Stelle cf. auch Spiegel, Grammatik der Huzwaresch-Sprache S. 34 ff.

من أَصحاب مرْقيُونَ وأَصحاب ابن ديصان أَنْاجيلُ يُخالِف بَعضه
بعضَ هذه الأَناجيلِ ولِأَصْحاب مانى انجيلٌ على حِدَةٍ يشتمِل
على خلافِ ما عليه النصارى من اوّله الى آخره واولئك يدينون
بما فيه ويَزْعَمُون انّه هو الصحيح وانّ مقْتَضاه هو ما كان عليه
المسيحُ وجآء به وأَنّ غيره باطلٌ وأَصْحابَهُ كاذبون على المسيح
وله نسخةٌ تُسَمَّى انجيلَ السَبْعين ويُنْسَب الى بلامس الخ

d. i. „jeder der Anhänger des Marcion und des Bardaisàn hat ein Evangelium im Gebrauche, Partieen dieser (der vorher behandelten orthodoxen Evangelien), welches in einigen Partieen mit einigen Partieen der ächten Evangelien in Widerspruch steht. Die Anhänger des Mani aber haben ein „Evangelium“ ganz besonderer Art [1]), welches das Gegentheil von dem, was die Christen glauben, von Anfang bis zu Ende enthält; jene aber bekennen dasjenige, was darin steht und behaupten, das sei das ächte Evangelium, und sein Inhalt sei das, was der Messias geglaubt und gelehrt habe, Alles ausser diesem Evangelium sei werthlos, und dass seine Anhänger (d. i. die orthodoxen Christen) über den Messias Lügen reden. Dieses Evangelium [2]) ist auch noch in einer anderen Gestalt [3]) vorhanden, welche das „Evangelium der Siebenzig“ [4]), genannt und auf Balâmis [5]) zurückgeführt wird“ u. s. w. Der

---

[1]) على حِدَةٍ.

[2]) له geht wohl auf انجيل, nicht (so Rothstein, De chronographo Arabe anonymo 1877 p. 50 Anm. 4, lin. ult.) auf مانى.

[3]) So übersetze ich erklärend das نسخة — وله نسخة — des arabischen Textes, eigentlich „Abschrift, Copie“, hier allgemeiner von der „Redaction, Bearbeitung“.

[4]) Sc. der siebenzig Jünger Jesu Christi, die den weiteren Schülerkreis ausser den Aposteln bildeten.

[5]) Nach Rothstein l. c. p. 50 hat der cod. Sprenger 30 die Schreibung كتاب اقلاميس für offenbar dieselbe wie die bei Bîrûnî gemeinte Schrift, und ist dies Iklâmìs gewiss Clemens (von Rom), Κλήμης, ܩܠܝܡܝܣ, der ja, berühmt als einer der „apostolischen Väter“, ganz

Schluss lautet in Uebersetzung: „der, welcher hineinsieht, wird indessen deutlich erkennen, dass das Evangelium der Siebenzig Fälschung (افتعال) ist, auch verwerfen es die Christen sowohl wie die Nichtchristen. Die Evangelienliteratur enthält also auch Bestandtheile, die nicht zu den ächten Prophetenbüchern gehören". — Ueber dieses apokryphische „Evangelium der Siebenzig" bei den Arabern cf. auch die Stelle des anonymen Verfassers des (besonders für die Sasanidenzeit wichtigen) Geschichtscompendiums in dem Berliner Codex Sprenger. nr. 30 bei J. G. Rothstein, De chronographo Arabe anonymo qui codice Sprenger. XXX continetur commentatio, Bonnae 1877 S. 50, wo gleichfalls der Verfasser اقلاميس (offenbar gleich dem بلاميس in Sachau's Bîrûnî) genannt wird. Die Griechen nennen das Buch τὸ Εὐαγγέλιον (Cyrill. Hierosol. catech. VI, 22 u. a.), τὸ Ἅγιον Εὐαγγέλιον, die Abschwörungsformel τὸ Ζῶν Εὐαγγέλιον mit der Bemerkung: τὸ νεκροποιὸν αὐτῶν εὐαγγέλιον ὅπερ ζῶν καλοῦσιν. Mani hat also einem seiner Bücher auch den Titel „Evangelium" gegeben, um sein Aeusseres mit einem christlichen Anstriche zu versehen. Aber dieses manichäische „Evangelium" gehört nicht einmal in dem Sinne, wie die häretischen Evangelien der Gnostiker, der Marcioniten und der Bardaisaniten, mit den kanonischen neutestamentlichen Schriften, als deren Verkürzung und sonstige häretische Modification, zusammen, sondern hat vom Neuen Testamente eben nur den Namen erborgt, der Inhalt ist ganz unchristlich. Mit der Absicht, die Christen zu täuschen, stimmt auch sehr wohl die (s. oben) (nach Bîrûnî also in dieser Schrift enthaltene) Stelle mit der ausdrücklichen Erklärung Mani's, dass er der von Christo vorherverkündigte Paraclet sei. Von dem wirklichen Inhalt genügt Jaʿkûbî's Hinweis einen Vorgeschmack zu geben (s. oben), dass Mani in seinem Evangelium die Mittel und Wege auseinandersetze, durch welche der Geist, d. i. der von der Finsterniss beim kosmogonischen Kampfe gefangene Lichtstoff befreit werde, also die Lehre von dem Erlösungsmechanismus, wie er durch physische (elementare) Pro-

---

wohl zum Verfasser eines apostolischen Evangeliums werden konnte. Dann ist wohl auch bei Bîrûnî قلاميس zu lesen statt بلاميس.

cesse in der Natur und durch ethische Observanz in der Menschheit zu Stande komme. Die Anleitung zum Gebete (nach ibid.) passt zu diesem Thema sehr gut; ist ja das Gebet für den Manichäer der hauptsächlichste und fast einzige Bestandtheil des Gottesdienstes, also das Hauptmittel, das Licht zu fördern. Dass er hier die ausführlichen Gebetsformeln der alten manichäischen Kirche bereits eingefügt habe, die (s. unten) später in einem besonderen βίβλος εὐχῶν zusammengestellt waren, ist wohl nicht anzunehmen, da sie gewiss erst nach seinem Tode definitiv redigirt wurden.

Dieses Buch hatte Mani nun nach den 22 Alphabetbuchstaben des syrischen Alphabetes in 22 Capitel getheilt, und dabei also abgetheilt: Capitel des Âlaf, Capitel des Bêth, Capitel des Gâmal (ܩܦܠܐܘܢ ܕܐܠܦ, ܩܦܠܐܘܢ ܕܒܝܬ, ܩܦ́ etc.). Nach der Jaʿḳûbî-Stelle müssen wir annehmen, dass jeder dieser alphabetisch vorgezeichneten 22 Abschnitte den Namen „Evangelium“ führte, wie die arabischen Grammatiker in ihren grammatischen Werken jeden Paragraphen mit فصل „Abschnitt“, Barhebraeus mit ܨܡܚܐ ṣemḥâ „Strahl“ vorzeichnen. Aber die Zahl 12 bei ihm ist gewiss gegenüber den anderen Zeugnissen und der Natur der Sache selbst, da das Alphabet 22 Buchstaben hat, falsch und in 22 zu ändern. Eine Zusammengruppirung zu 12 Abschnitten ist mit nichts zu stützen. Da er die syrische Sprache auch hier schrieb, die ja seine babylonischen Landsleute als mutatis mutandis Muttersprache am besten verstanden, besser als Persisch und Griechisch, so lag die Anwendung der Alphabetbuchstaben als Zahlzeichen, wie sie ja später wenigstens so beliebt, damals im 3. Jahrhundert vielleicht noch nicht so üblich war, sehr nahe[1]). An die Wahl eines mit dem betreffenden Buchstaben

---

[1]) Man bedenke auch, wie gross der Einfluss der aramäischen — palmyrenischen — Schrift auf die ältere Nationalschrift der Perser in der Sasanidenzeit, das Pahlawî (d. i. die Partherschrift) und später die jetzt übliche Zend-Schrift war; die letzteren sind ja bekanntlich direct semitischen Ursprungs. Ich denke mir die Schrift, die Mani schrieb, als eine noch sehr wenig modificirte altaramäische, etwa wie die ja immer (Nöldeke, Mandäische Grammatik p. XXXIV) ziemlich constant gebliebene Schrift der Mandäer.

auch wirklich phonetisch beginnenden (syrischen) Wortes als Capitelanfang[1]) hat man aber nicht zu denken. Es lag nahe, dass die die Ordnung bezeichnenden Alphabetbuchstaben auch in der graphischen Zeichnung möglichst hervorgehoben wurden[2]). Und dies wird es gewesen sein, wenn wir die spätere ächt persische Sitte der Verzierung der Initialen schon für diese frühe Zeit annehmen — und dem steht nichts Gewichtiges entgegen, um so mehr da die Perser damals ihre nationale Selbständigkeit auch in der Politik hatten — was aus Mani's „Evangelium“ das sagenberühmte Buch Ertenk-î-Mânî machte, welches geradezu sprichwörtlich und zum Appellativnomen für ein künstlerisch verziertes orientalisches Buch geworden ist und den Mani zum Maler und Künstler gemacht hat. Die Araber nennen ihn النقّاش an-nakkâš, „der Zeichenkünstler“, aber nur persische Schriftsteller bringen diese Sage und nennen ihn wohl (wie Firdausî und Mîrchwând) bestimmter نقّاشِ چين d. i. chinesischen Maler, indem China für Turkistân steht. Während seines Verbannungsaufenthaltes in Turkistân (mâ warâ an-nahr), sagen die Perser, habe er, in einer Höhle, in die er sich zurückzog, und in der er ein ganzes Jahr blieb, jenes Kunstwerk angefertigt, seinen Jüngern aber gab er vor, er habe es vom Himmel erhalten, und sei solange im Himmel gewesen. Der persische Name Ertenk ارتنگ, ursprünglicher ارژنگ (ارچنگ), ist schwer zu erklären; ich weiss noch keine bessere Etymologie als die schon längst von P. Bötticher (P. de Lagarde) in seinen Rudimenta myth. Semit. p. 47 vorgetragene aus altbaktrischem airyôçañha d. i. „erhabenes, hehres, heiliges Wort“, also dem Begriffe nach mit „Evangelium“ nahe übereinkommend, weshalb

---

1) Wie in den alphabetischen Psalmen und den Klageliedern der Hebräer etwa.

2) Die Schriftzüge, welche im Fihrist des an Nadîm S. 17 als eigenthümlich manichäische Schrift (Geheimschrift ihrer Religionsbücher) erwähnt und in Proben vorgeführt werden, entziehen sich bei der Verwahrlosung der Gestalten in der Handschriftenüberlieferung ganz einer paläographischen Untersuchung, aber die Anverwandtschaft mit der aramäischen Schrift ist auch aus diesen greulichen Hahnenfüssen noch herauszuwittern.

schon Thom. Hyde (Veter. Pers. religio II. edit. p. 182) und nach ihm Flügel, Mani (1862) S. 383 ff. beide Schriften identificirt haben. Bei den Persern heisst das Buch auch destûr-i-Mânî d. i. Vermächtniss des Mânî, sowie ḳânûn-i-Mânî, Grundgesetz des Mânî. Das Ertenk-i-Mânî wird aber in der Sage aus einem Buche zu einem Gemälde, ja einer malerischen Verzierung überhaupt; und es kommt im persischen Sprachgebrauche weiterhin geradezu ein „Mani" zu der appellativen Bedeutung, ebenso wie wir sagen: ein Rubens, ein Tizian, und wie die lateinischen Dichter den Flussnamen Maeander als „viel verschlungene Linie" appellativ gebrauchen.

Dass Mânî selbst sich in der Zeit seines Exils auch in Turkistân aufgehalten habe[1]), so wie es für Indien gewiss ist, muss als sehr wohl möglich anerkannt werden, wenn auch der Verdacht der Rückdatirung eines späteren geschichtlichen Verhältnisses nicht ganz zurückgewiesen werden kann. In das transoxanische Gebiet, wohin die Macht der persischen Grosskönige nicht mehr reichte, flüchteten ja die Anhänger des Mani in Massen während der Verfolgung nach Mani's Hinrichtung; sie hatten dort Jahrhunderte lang ein sicheres Asyl, und Samarkand war noch ein Hauptsitz der Manichäer, als deren Religion aus Mesopotamien und Iran schon fast ganz verdrängt war. Auch ein längerer Aufenthalt in Zurückgezogenheit, benutzt zur Abfassung von Schriften, kann stehen bleiben, aber der Aufenthalt in der Höhle ist ein Zug aus der späteren Zoroastersage der Perser, wie sie z. B. Mani's griechischer Zeitgenosse, der Neuplatoniker Porphyrius, de antro nymph. cap. VI (ed. Van Goens Traj. ad Rh. 1765 p. 7) nach Eubulos wiedergibt: Zoroaster habe dem Mithras in den Bergen Persiens eine mit Quellen und Blumen geschmückte Grotte geweiht, nach deren Muster überhaupt die Mithrasheiligthümer eingerichtet worden seien u. s. w. So spielt also auch die Mithraspraxis, wie ja bei deren grosser Blüthe gerade im 3. Jahrhundert nach Chr. so nahe liegt, mit in die Manilegende hinein — haben ja die Anschauungen und das Ceremoniell des späteren universellen Mith-

---

[1]) Fihrist 328, 31 وكان مانى دعا الهند — واهل خراسان — Churâsân ist bestimmtere Bezeichnung für Turkistân.

rasdienstes in Wirklichkeit Mani's Denken und Schaffen sehr beeinflusst, wie wir sehen werden.

An der Malerei hatte der persische Nationalgenius immer Gefallen, auch noch seit der Annahme des Islams, sehr im Gegensatze zu den herben, der Kunst abgeneigten Nationalarabern. Bei persischen Autoren wird Mani, der Künstler, dann weiter auch zum Musikkünstler, und Ibn Śiḥnah (cod. Berol. Peterm. II, 642 fol. 20b) macht ihn zum Erfinder der Laute (واستخرج مانى الملهاة المسمّاة بالعود „er erfand das Laute genannte musikalische Instrument“. Nach einem manichäischen Sendschreiben (nr. 72 bei Flügel, Mani) und nach Augustin (de moribus Manich. II, 16) liebten die Manichäer die Musik sehr. Es sei nicht vergessen, dass schon bei den alten Babyloniern (der Keilschriftzeit) die Malerei, wie die Skulptur, sehr ausgebildet war; in den Actis Archelai (ed. Routh p. 71) kommt „Mani“ mit einem babylonischen Buche unter dem Arme, und überhaupt in buntscheckigster äusserer Erscheinung, Kleidung u. s. w. zur Disputation. Soviel zur Erklärung des Gemäldes Ertenk und des Malers Mani.

Zum Beschlusse dieser Analyse der Originalschriften Mani's machen wir auf die Thatsache aufmerksam, dass vier von den erörterten Titeln, nämlich Mysteria, Capitula (Κεφάλαια), Thesaurus und Evangelium in den Acta Archelai und deren Benutzungen auch als Titel von vier Schriften des „Scythianus“ vorkommen. Bei dem Bestreben des Verfassers dieser „Disputation“, dem Manes möglichst alle Originalität zu entziehen, besteht die Möglichkeit, dass dies lediglich die bekannten Titel der Schriften Mani's sind, die der Verfasser aber als solche seiner beiden „Vorgänger“ ausgibt, weil er ja den Mani von diesen wie Lehre so auch Bücher und Schätze überliefert erhalten lässt. Indessen können die Scythianus-Bücher auch wirklich existirt haben und sind dann, wie ja die heutigen Mandäer noch solche Titel wie „Schatz“, „Geheimnisse“ für ihre Schriften haben, gleichnamige heilige Schriften der Genossenschaft der „Täufer“ (alMughtasilah) gewesen, in denen Mani's Vater Fatak, der selbst ein Täufer war, seinen Sohn unterrichtete („ihm übergab“, mit den Actis Archelai zu reden) und die Mani dann er-

weiterte resp. umgestaltete. — Sind dies die grösseren Schriften Mani's, so wissen wir aus unseren orientalischen Quellen weiter, dass er, wie die christlichen Apostel, auch sehr viele kleinere Schriften als Sendschreiben hinterliess. Jaʿkûbî sagt 181, 7 vor Ende zum Beschlusse der Aufzählung der Schriften Mani's: وله كتب كثيرة ورسائل, „er hat überhaupt viele (kleinere) Schriften und Sendschreiben hinterlassen". Diese urmanichäischen Sendschreiben etc. waren später in einer eigenen Sammlung vereinigt, welche die Abschwörungsformel τὸ ἐπιστολῶν βιβλίον oder ὁμάς nennt. Der Fihrist des anNadîm hat uns eine kostbare, ausführliche Liste von Titeln alter manichäischer Sendschreiben bewahrt; es sind solche nicht nur von Mani selbst, sondern auch von seinen ältesten Anhängern, Nachfolgern, Aposteln, und so verderbt mehrfach die Namen, so dunkel die angedeuteten Sachen sind, so unschätzbar sind diese rudera, die Forschung zur Neugier anregend, aber auch fördernd.

Wir erkennen vor Allem, wie weit und wohin die älteste manichäische Mission sich richtete, und bewundern das grosse ausgedehnte Gebiet, welches diese Andeutungen umspannen.

i. Die manichäischen Sendschreiben.

Im Einzelnen sind es 76 Sendschreiben, die dem Verfasser des Fihrist noch vorgelegen haben. Bei Betrachtung des Details hat man wieder wohl zu bedenken, dass die Originalsprache nicht arabisch, sondern syrisch (seltener persisch) gewesen ist. Diese „Sendschreiben" (griechisch ἐπιστολαί, ἡ ἐπιστολῶν ὁμάς) heissen bei den Arabern رسالات risâlât (so der Fihrist), oder مقالات maḳâlât „Abhandlungen" (alBîrûnî 208, 14); der Originalname war also jedenfalls ܐܓܪ̈ܬܐ 'egerâthâ „Briefe" oder ܡܐܡܪ̈ܐ mêmrê „Abhandlungen, Tractate".

Wir suchen das Einzelne etwas näher zu erläutern.

nr. 1. Sendschreiben von den beiden Principien, رسالة الأصْلَيْن, gemeint natürlich die beiden Weltstoffe, Licht und Finsterniss, welche auch in der Darstellung der Kosmogonie bei Šahrastânî 188 Z. 6 von unten 'aṣlâni genannt werden.

2. رسالة الكُبَرَآء, Sendschreiben von den „Grossen“. Im Syrischen wird es ܐܓܪ̈ܬܐ ܕܪ̈ܘܪܒܢܐ geheissen haben, und damit wird wohl, wie Flügel Mani Anm. 327 meint, eine Klasse hervorragender Mitglieder der manichäischen Gemeinde bezeichnet sein, eine besonders vollkommene Klasse der Elekten, die den Vorstand bildeten und bei den Neumanichäern des 11. und 12. Jahrhunderts in Südfrankreich (Schmid, Mysticismus des Mittelalters S. 428) Majores heissen.

3. رسالة هِنْد العظيمة, ܐ̱ ܕܗܢܕܘ, das grössere [in Bez. auf ein „kleineres“] Sendschreiben an Indien, nämlich die Anhänger Mani's in Indien. Aus dem Vorhandensein dieses Sendschreibens ist als aus einem unzweideutigen Factum mit Bestimmtheit zu schliessen, dass Indien ebenso wie nachher Babylonien, Mesene, Armenien bereits zu den ältesten Missionsgebieten Mani's, die schon zu seinen Lebzeiten bestanden, gehört, dass also Mani höchst wahrscheinlich selbst an den Ufern des Indus und Ganges gewesen ist, und damit die Beschreibung seines Lebens im Fihrist 328, 31 Recht hat — wenn nicht die offenbare Benutzung und Nachahmung des Buddhismus in gewissen Lehren und Einrichtungen innerlich dafür zeugte. Uebrigens gehört vom persischen Standpunkte aus zu dem Begriffe „Indien“ auch diesseits des Indus das Gebiet des sogenannten indoscythischen Reiches, welches zu Mani's Zeit noch unter der Herrschaft der Kaniška-Dynastie stand; s. Bd. II Abschn. X über „Manichäismus und Buddhismus“.

4. Sendschreiben von der Aufmunterung[1]) zur Frömmigkeit.

5. Sendschreiben von der Ausübung der Gerechtigkeit قضاء العَدْل. Flügel's Deutung „von der gerechten Gerichtsverfassung“ (Mani Anm. 330) ist zu speciell gefasst.

6. Sendschreiben an Kaskar. Diese wichtige südbabylonische Landschaft, hervorragender christlicher Bischofssprengel,

---

[1]) So ist حثّ البرّ mit Flügel im Fihrist Bd. II S. 173 (Anm. 5 zu S. 336 des Textes) zu übersetzen, nicht „Rüstzeug“ der Gerechtigkeit (Mani Anm. 329).

scheint Mani's ältestes Missionsfeld gewesen zu sein. Ueber Kaskar s. die ausführlichen Daten bei Flügel Mani S. 19 ff.

7. Das grössere Sendschreiben an Fâtak (Pâtak). Dieser Name, bei den Manichäern (cf. die griechische Abschwörungsformel mit ihrem Πατέκιος) hochgefeiert als der des Vaters des Stifters, wie Joseph als der Pflegevater Jesu, bezeichnet wohl auch hier Mani's Vater. Derselbe begleitete ja den jungen 24jährigen Mani bei seinem ersten Auftreten und kann also noch lange während dessen weiterer Wirksamkeit gelebt haben, aber gewiss örtlich von ihm dem Herumziehenden getrennt, so dass ein Sendschreiben an ihn wohl denkbar ist. Unter den griechischen Brieffragmenten bei Fabric. Bibl. gr. vol. VII befindet sich ja auch ein solches πρὸς Σκυθιανόν, d. i. an Pâtak.

8. Sendschreiben an Armenien, رَ ارمينية. Ich muss hierbei gestehen, dass der Name mir etwas verdächtig ist. Da das Original syrisch ist, so erwartete man, da sonst das beschliessende âlaf der syrischen Originale wie bei امولیا und sonst in den folgenden Titeln getreu wiedergegeben wird, die Schreibung ارمينيا, mit schliessendem alif, nach der syrischen Orthographie ܐܪܡܝܢܝܐ 'Αρμενία; auch liegt Armenien von den Urstätten des Manichäismus, dem eigentlichen Babylonien, etwas weit ab.

9. Sendschreiben an den ungläubigen Amûljâ. Das Epitheton als كافر kâfir, Ungläubiger, Gegner des Mani, wird auch nr. 49 (Fihrist 337 Z. 3) dem ابرحيا beigelegt. Mani hatte also, wie Muhammed, unter seinen Gegnern einzelne besonders gefährliche, an die er specielle Bestreitungsschriften richtete. Es gibt einen römischen Männernamen Amulius, wie bekanntlich (Livius I, 3 ff.) in der römischen Vätersage der böse Bruder des Numitor heisst, aber dies ist kein gebräuchlicher römischer Männername, kann also hier nicht erwartet werden; — Aemilius aber (bei den Griechen Αἰμίλιος) oder Aemilianus — so heisst zufällig der Consul des Jahres 276 nach Chr., Flügel Mani Anmerk. 334 — müsste syrisch anders geschrieben sein, etwa ܐܡܝܠܝܘܣ, jedenfalls mit der beibehaltenen Endung

-us[1]), und wird durch das و in امولیا ܐܡܘܠܝܐ ausgeschlossen. An sich wäre ein Grieche, da ja die Bevölkerung von Seleucia und den grösseren Städten Mesopotamiens griechischer Gründung während der Partherherrschaft und in die Sasanidenzeit hinein zum grossen Theile griechisch blieb, als gelehrter Gegner Mani's wohl denkbar. Der Name wird in Anbetracht des auslautenden à aramäisch[2]) sein, aber die Etymologie muss bis auf Weiteres dahin gestellt bleiben (Flügel).

10. Sendschreiben an Ktesiphon, „auf einem Blatte". Ktesiphon, die Metropole, hatte eine der ältesten, jedenfalls die wichtigste Gemeinde. Es ist eine Analogie zum Briefe „an die Römer".

11. Sendschreiben über die zehn Worte, wohl die zehn Lebensvorschriften, Gebote, der Manichäer, die alle Verbote waren (Flügel, Mani S. 95/96).

12. Sendschreiben des Lehrers über die gesellschaftlichen Beziehungen. Die مُعَلّمون Magistri, syrisch ܡܰܠܦ̈ܳܢܶܐ, sind die oberste Klasse der manichäischen Hierarchie. Wenn im Originale ܡܰܠܦܳܢܳܐ dagestanden hat, wie ich des Artikels in المعلّم wegen vermuthe, so wird damit Mani selbst gemeint gewesen sein.

13. Sendschreiben an Waḥman über das Siegel des Mundes. Mit „Siegel des Mundes" خاتم الفم — Vermeidung unreiner, der Finsterniss angehöriger Speisen und Reden — ist das erste Stück der manichäischen Dreiregel, der drei „signacula" gemeint. Wir lernen hier also den arabischen Ausdruck für das augustinische „signaculum oris" kennen; der originale syrische wird dementsprechend ܚܬܳܡܳܐ ܕܦܽܘܡܳܐ gelautet haben. Es ist also die belehrende Epistel des Mani über dieses Lehrstück an einen gewissen Perser Wahman[3]). Dieser Name ist die ältere,

---

[1]) Wie sie gewiss in dem verderbten سعبوس nr. 27 vorliegt.

[2]) Oder sollte يا auf hebräische Abkunft weisen, auf ein mit יָה dem Gottesnamen schliessendes W. wie אֲמַצְיָה?

[3]) So, als „Sendschreiben an Wah." glaube ich nach Analogie des رُ طسفون, Sendschreiben an Ktesiphon, fassen zu müssen. Flügel:

mittelpersische, Pahlawî-Form [eigentlich وهومن s. Justi s. v.] für das wohlbekannte neupersische بَهْمَن Behmen, mit bewahrtem initialem و; altbaktrisch Vôhûmanô, „von guter Gesinnung“, bekannt als Name des obersten der Amesha-çpeñta, der θεὸς εὐνοίας des Plutarch de Is. et Osir. cap. 47. Das hier wohlerhaltene anlautende w rechtfertigt unsere obige Lesung وشتاسب resp. وستاسف statt des Flügelschen بستاسف. Man beachte auch das durch die Fihrist-Handschriften bezeugte härtere ح [syrisch also ܘܚܘܡܢ] als Wiedergabe des persischen h von وهومن. In der Pahlawî-Schrift bezeichnet das für den betreffenden Laut stehende Zeichen den Vokal â (א) und zugleich den Laut kh, und persisches h klang auch den Semiten mehr wie ihr ח ح, wie noch jetzt persisch her (omnis) von Arabern und Türken fast wie ḥer gesprochen wird. Uebrigens kann das arabische ح vielleicht auch nur durch die falsche Lesung eines Estrangelâ-Hê (ܗ) als das ähnliche Chêth ܚ entstanden sein und dann hat syrisch einfach ܘܗܘܡܢ dagestanden.

14. Sendschreiben des Chabarhât (oder: an Chabarhât) über den Trost. Mit „Trost“, hier تعزية ist wohl das lateinisch „consolamentum“ genannte Sakrament der Manichäer bezeichnet. Wir sahen schon bei nr. 2, den „Grossen“, wie „Majores“, ein term. techn. der Neumanichäer, schon bei den orientalischen Urmanichäern im Gebrauche gewesen ist. Der syrische Originalausdruck wird ܒܘܝܐܐ (1. Thessal. 2, 3 Pesch.) gewesen sein. Es ist wohl auch hier mit „Tröstung“, im Sinne von Befreiung von der Herrschaft der Finsterniss, die Handlung gemeint, durch welche bei den mittelalterlichen Manichäern unter Handauflegung Sündenvergebung verliehen und die Erhebung des Zuhörers zu der Würde des Auserwählten vollzogen wurde, ein Actus, der die Stelle der christlichen Taufe vertrat. cf. Schmid l. c., S. 444 ff. Der Name, welchen Flü-

---

Sendschreiben des W., dann müsste dies ein bekannter älterer Manichäer gewesen sein.

gel im Mani wie im Fihrist (1871) als خبرهات in den Text setzt, da keine andere Lesart durch die Handschriften des Fihrist an die Hand gegeben wird[1]), ist so ausgesprochen keiner Etymologie fähig und gewiss von vornherein im Arabischen verderbt. Mit dem arabischen خبر (IV benachrichtigen) oder auch mit ܚܒܪܐ „Genosse“ hat das Wort gewiss nichts zu thun. Ich vermuthe, dass es aus عبد ناهيت d. i. syrisch ܥܒܕܢܗܝܬ עֲבֵדְנָהִית (cf. עֲבֵדְנְבוֹ im Daniel, Ἀβεννεριγος = עֲבֵדְנֵרִיג oben S. 92 Anm. 4) „Anbeter der (Göttin) Nâhît[2]) corrumpirt ist, indem man bei خبر aus graphischen Gründen[3]) leicht an عبد denkt, dann aber in هات ein Göttername stecken muss.

16. Sendschreiben an die Jüngerin aus Ktesiphon Namens امهسم (الطيسفونيّة ام ر). In Betreff der Aussprache dieses Namens ܐܡܗܘܣܡ, der eine Jüngerin in Ktesiphon wie die Jungfrau Menoch (Mēnak مينق) bezeichnet haben muss, enthalte ich mich aller Vermuthungen.

17. Sendschreiben des Jaḥjâ über den Wohlgeruch. Der bekannte biblische Eigenname erscheint in diesen Brieftiteln meistens in der auch im Mandäischen gebräuchlicheren[4]) Form Jahjà, einmal (bei Flügel nr. 55) auch in der jüdischen als يوحنا יוחנא (für יוחנן). In Betreff des „Wohlgeruchs“ (العطر, syrisch ܒܣܡܐ ܕܪ̈ܝܚܐ, ܐ oder ܠܒܘܢܐ (dies speciell Weihrauch) hat schon Flügel, Mani Anm. 342 darauf hingewiesen, dass aus diesem Brieftitel in Uebereinstimmung mit der Angabe des

---

[1]) Varianten: حمرهات; ohne Punkte حمرهاں; جرهان.

[2]) Neupersisch ناهيد mit d, aber im Pahlawî (s. Justi, Gloss. zum Bundehesh S. 72b) noch اناهيت, altbaktrisch Anâhita.

[3]) Syrisches ܥ (ʿAjin) sieht aus wie im Arab. ein kleingezeichnetes initiales Ḥâ, dessen kufische Gestalt von jenem kaum verschieden ist; der Schriftzug des schliessenden ر (Râ) kann je nach der Lage zu د, نا (ىا) werden.

[4]) S. meinen Artikel Mandäer bei Herzog R.-E. 2. Aufl. S. 212.

Augustin de moribus Manich. II, 16. 17 [1]) vom odor bonus zu entnehmen ist, dass Mani's Lehre im Wohlgeruche ebenso wie in angenehmen Farben ein Zutagetreten des gefangenen Lichtstoffes sieht und daher beide Arten sinnlicher Genüsse empfiehlt, wie der Wohlgeruch gerade so im Buddhismus und überhaupt im Oriente beliebt und viel angewandt ist. Den Electi wurden ja Massen von Melonen und dergleichen lichtstoffhaltigen Früchten zum Essen d. i. Losläutern ihres Lichtgehaltes gebracht, in welchem Geschäfte sie sich von dienenden Knaben helfen liessen.

19. Sendschreiben an Ktesiphon, gerichtet an die (Klasse der) Zuhörer, also eine Katechumenenepistel.

20. Sendschreiben an Fâfî. Dieser Name ist das transscribirte syrische ܦܐܦܝ. Er ist gewiss der in der griechischen Abschwörungsformel unter den Schülern des Mani vorkommende Πάαπις, und dieses zweifellos der in der Sasanidenzeit häufig begegnende persische Eigenname Pàpà (sonst auch mit dem verstärkenden k: Pâpak, Zuname z. B. von Mani's Vater, Pâtak Pàpak) in der Nebenform (Aussprache?)[2]) Pàpî, ein orientalischer Männername, der sonst bei den Griechen als Πάπας und Πάπιος vorkommt. Den Namen führten auch viele babylonisch-jüdische Schriftgelehrte eben dieser Zeit, des 3. nachchristlichen Jahrhunderts und später. So nennt J. Fürst in seiner inhaltlich so reichen und zuverlässigen „Cultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien", 1. Th. Leipzig 1849, S. 189 als nr. 72 einen Pàpâ ben Achâ und 73 einen Pàpà b. Chanan, 74 Pàpâ ben Samuel, und 75 direct einen Pâpî, der auch S. 86 nr. 29 vorkommt. Der Wechsel von â und î ist hier wie in Mânâ und Mânî[3]), ersteres in dem Sendschreiben nr. 71 vorkommend, und in Âbâ (nr. 30. 34) und Âbî nr. 40 (wie statt Flügel's Ubajjî zu sprechen ist).

---

[1]) An bona tria simul ubi fuerint, id est color bonus et odor et sapor, ibi esse maiorem boni partem putatis?

[2]) Ob dieser Wechsel im Munde der Semiten (Aramäer, Aussprache des â des stat. emphat.) producirt ist oder aber im Munde der Perser (so nach dem י in den Sasanideninschriften Hoffmann, Märtyrer S. 281 nr. 2228) ist noch ein Geheimniss der Sprachforschung.

[3]) So dass in Bezug auf die Etymologie des Namens des Religionsstifters Eins wenigstens feststeht, er ist mit Mânâ identisch.

21. Das kleinere Sendschreiben über die Rechtleitung (الهدى, syrisch ܟܬܒܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܐ). Dies setzt ein grösseres Sendschreiben voraus, und für letzteres könnte man des Ausdruckes الهدى wegen das bei Ja'kûbî 181, 9 unter den grösseren Schriften Mani's aufgezählte كتاب الهدى والتدبير halten, umsomehr, als dasselbe, wenn mit der Epistola fundamenti identisch, in Briefform, mit Anrede an einen Pâtak Πάτεκιος, verfasst war, wie wir vorher (nr. IV) dargestellt haben.

22. رسالة سيس ذات ٱلْوَجْهَيْن „das Sendschreiben an (resp. des) Sîs von den beiden Personen". So glaube ich den Titel übersetzen zu müssen. Flügel übersetzt (Mani Anm. 345 S. 374) „das doppelsinnige Sendschreiben des Sîs" und versteht „doppelsinnig" als „ein doppeltes Ziel verfolgend". Meine Uebersetzung legt als aramäisches Original zu Grunde ܐܓܪܬܐ ܕܣܝܣ ܕܬܪܝܢ ܦܪܨܘܦܝܢ. Das arabische ذات الوجهين kann „doppelsinnig" bedeuten, nicht nur in dem nächstliegenden Sinne von „zweideutig", sondern auch in dem von Flügel angenommenen Sinne: „einen zweifachen Zweck, Ziel, verfolgend". Aber dieser letztere Begriff ist doch allzu unbestimmt, vag, von dem Flügel selbst gesteht, dass das Nähere „sich nicht errathen lasse". Der Rückschluss auf das aramäische Original und speciell das Originalwort für das وَجْه der arabischen Uebersetzung führt uns aber wohl zu einem bestimmteren, besseren Sinne. وجه „Gesicht", facies, ist die Uebersetzung des syrischen ܦܪܨܘܦܐ, welches, bekanntlich das entlehnte und syrisch umgeformte griechische πρόςωπον, in allen Bedeutungen des hebräischen פָּנִים und arabischen وَجْه vorkommt, „Gesicht", „Oberfläche", „Person", und besonders auch als Kunstausdruck der Dogmatik der syrisch-christlichen Kirche, nämlich für ὑπόστασις von den Personen der Trinität, und für πρόςωπον, οὐσία von den beiden Naturen in Christo; cf. Suicer. Thes. eccles. II 868 s. v. In dem letzteren Sinne wird es Mani im Original gebraucht haben, so dass es nur eine Bestreitung der christlichen Kirchenlehre von

den zwei Naturen in Christo, der göttlichen und der menschlichen, gewesen sein wird. Liegen auch die eigentlichen christologischen Streitigkeiten der syrischen Kirche erst zwei Jahrhunderte nach Mani, so ist doch die Zweinaturenlehre, wenn auch noch nicht scholastisch determinirt, natürlich so alt wie die christliche Kirche selbst[1]). Die syrischen Worte ܕܬܪ̈ܝܢ ܦܪ̈ܨܘܦܝܢ konnten vom Araber sehr gut, als Apposition zu „Brief an S.“ gefasst, mit ذات الوجهين wiedergegeben werden, während sie wirklich: „(Brief) welcher von den beiden Personen (handelt)“[2]) bedeuten. — Sîs ist, wie schon Flügel l. c. Anm. 253 S. 316 dargelegt, abgekürzt aus Sisinius, dem Σισίνιος oder Σισίννιος der Griechen, z. B. in der Abschwörungsformel. Dieser in unseren Brieftiteln mehrfach wiederkehrende Name bezeichnet in diesen Titeln einen der hervorragendsten Anhänger des Mani, wohl denjenigen, welchen er selbst nach dem Fihrist 334, 4 vor seinem Tode zu seinem Amtsnachfolger (الامام بعده) bestellt hat, als welchen ihn auch die so viele getreue Details bewahrende Abschwörungsformel (Σισίνιος ὁ διάδοχος τῆς τούτου μανίας) kennt. Doch führten den Namen auch andere Manichäer, in den Acta Archelai ein manichäischer Renegat. Ueber die Etymologie weiss ich nichts; vielleicht ist er semitisch, schwerlich iranisch[3]).

23. Das grössere Sendschreiben an Babel. In Babel

---

[1]) In den Mandäerbüchern bezeichnet פארצופיא eine Art von himmlischen Aeonen, synonym mit עותריא „Mächte“, „Engel“, jedenfalls unter Anregung durch den christlich-theologischen Sprachgebrauch. Siehe meinen Artikel Mandäer l. c. S. 209 Z. 9.

[2]) Quae duarum personarum sc. est, ܕ im stat. constr. zu ܬܪ̈ ܦܪ̈; deutlicher wäre ܕܐܝܠܝܢ ܬܪ̈ ܦܪ̈, was aber im Hinblick auf den arabischen Wortlaut (ohne ܕ) nicht dagestanden haben wird.

[3]) Sollte in dem letzten Theile von Sîsîn der Name des babylonischen Mondgottes Sîn stecken? cf. der Ortsname Salamsîn سلمسين im Fihrist bei Chwolsohn, Ssabier II, 18 Z. 4; aber dann der erste Theil Sî? Die Namen bei Tabarî (übersetzt von Nöldeke S. 109 Z. 5) Sîspâdh und Sîsanabruh enthalten in Sîs vielleicht Srôsh d. i. Çraosha (Nöld. z. St.). Man könnte für unser Sîs auch an den Sôshiôs (Çaoshyañç, Retter), den pers. Messias denken.

(بابل Babil) hatte nach einer als unverbrüchlich heilig betrachteten, jedenfalls also auf des Stifters persönliche Weisung zurückgehenden manichäischen Satzung das Oberhaupt der manichäischen Kirche, der manichäische Papst, seinen Sitz; man vergleiche besonders die Fihriststelle 334, 15 ff.[1]). Dieses Babil bezeichnet für diese späte nachchristliche Zeit natürlich nicht mehr die alte Weltstadt, deren Baumaterial seit der Diadochenzeit längst fortgeschleppt und zum Aufbau von Seleucia und den anderen neuen Griechenstädten Mesopotamiens verwandt war, sondern ein Neu-Babylon, welches, wie Neu-Ninos (zu Kaiser Heraclius' Zeit viel genannt), Neu-Ilion, Neu-Karthago u. s. w. auf der Stätte der alten berühmten Riesenstadt, die wohl gänzlich niemals verlassen war, im Laufe der Zeiten entstanden war und noch im Mittelalter von Ibn-Ḥauḳal (bei Spiegel, Eranische Alterthumskunde I, 303 Mitte) als ein berühmter — vielleicht gerade als Manichäermetropole — aber kleiner Ort erwähnt wird, zu einer Zeit, wo die Bedeutung des alten Babel an die Stadt Bagdâd übergegangen war. Bei den Juden Babyloniens eben in der Sasanidenzeit gilt der Name בבל für das einst der alten Weltmetropole schwesterlich benachbarte, vielleicht sogar in ihr Weichbild gehörige[2]) Borsippa, talmudisch בורסיף (Sukka 34b; Śabbât 36a), das auch damals nur eine relativ unbedeutende Stadt geworden war, cf. Fürst l. c. S. 185.

24. Sendschreiben an[3]) Sîs und Fâtak über die Gestalten (في الصّور). Diese Epistel an zwei seiner hervorragend-

---

[1]) انه لا يجوز ان يكون الرياسة الا في وسط الملك ببابل, nur in der Mitte des Reiches, in Babil, dürfte der Sitz der Gemeindeleitung sein.

[2]) Schon in altbabylonischen Keilschrifttexten als „zweites Babil" bezeichnet; cf. Fr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipzig 1881, S. 216 ff.

[3]) Da dies hier zweifellos ist, weil ein gemeinsames Sendschreiben des Sîs und Fâtak, an sich schon unwahrscheinlich, jedenfalls mit der Angabe der Ortsadresse — an Ktesiphon etc. — versehen wäre, so ist wohl auch in nr. 22 „an Sîs" zu nehmen.

sten Anhänger, seinen Vater und seinen späteren Nachfolger, schrieb Mani „über die Gestalten“, nämlich, wie bereits Flügel A. 346 gesagt hat und wie zweifellos sein dürfte, über die verschiedenen Gestalten der Abgeschiedenen nach dem Tode, welche sie erhalten, je nachdem sie Auserwählte, Hörer oder Ungläubige waren, und über welche der eschatologische Abschnitt Fihrist S. 335 Z. 9 ff. (قَوْل المانويّة فى المعاد, Lehre der Manichäer vom zukünftigen Leben), übersetzt im „Mani“ S. 100 ff. handelt. Die „Gestalten“ werden den abgeschiedenen Seelen durch bestimmte Kleidungsstücke (Kopfbinde, Ueberwurf, Krone, Wassergefäss u. s. w.) gegeben, welche ihnen die Genien des Lichts und der Finsterniss bringen. Auch diese Engel und Teufel erscheinen in bestimmten „Gestalten“, z. B. der Seelenführer der Auserwählten erscheint deren Seelen „in der Gestalt des leitenden Weisen“[1]) بصورة الحكيم الهادى; derselbe Ausdruck صورة ist hier in unserem Briefe gebraucht.

25. Sendschreiben über das Paradies ر الجَنَّة. Der Ausdruck, derselbe, welchen der Islam dafür anwendet, bezeichnet das Lichtpleroma, den Sitz des Lichtgottes, der bei Mani stehend: „König der Lichtparadiese“ ملك جِنان النور (also derselbe Ausdruck wie hier) heisst. Bei ihm war die Seele im Anfang vor ihrem Eintritt in die Welt Fihrist 335, 16[2]).

26. Sendschreiben an (des) Sîs über die Zeit. Ich denke hier an etwas Bestimmteres als Flügel A. 347, der an die Eintheilung der Zeit bei den Manichäern in Perioden (darunter z. B. die des Weltbrandes) denkt, also hier eine Zeitordnung, oder einen Festkalender vermuthet, so nahe ja bei der mehrfachen Abhängigkeit der Lehre Mani's von den Jungchaldäern und ihren astronomisch-mathematischen Theoremen etwas Derartiges liegt. Man denkt gewiss eher an eine Auseinandersetzung

---

[1]) D. i. des Μίθρας ψυχαγωγός, wie wir später in der speciellen Erklärung dieses eschatologischen Abschnittes aus der Vergleichung der Mithrasmysterien zeigen werden.

[2]) الى ما كان عليه اوّلا فى جنان النور.

mit der persischen Lehre von der Unendlichen Zeit, dem Zrvâna Akarana, einem Theologumenon, das in der späteren persischen Theologie von der sasanidischen Restaurationszeit an ja bekanntlich eine grosse Rolle spielt und selbst sektenstiftend gewirkt hat; cf. Die Zervaniten (الزروانيّة) bei Śahrastânî S. 183 ff. und des Armeniers Eznik Darstellung der Grundanschauung dieser Partei vom Entstehen des Ormazd und des Ahriman aus der Unendlichen Zeit, des Ahriman aus ihrem „Zweifel", in seiner Refut. haeres. lib. II, abgedruckt mit Uebersetzung bei Petermann, Grammatica ling. Armeniacae, Berol. 1837 S. 44 ff. — Mit dieser Idee seinen schroffen Dualismus gegenüber seinem bedeutendsten Schüler, Sîs, auseinanderzusetzen hatte Mani volle Veranlassung.

27. Sendschreiben des سعيوس über den Zehnten فى العشر. Den Eigennamen schreibt Flügel im Fihrist wie im Mani mit ع, Saʿjûs also, bemerkt aber, dass die arabischen Handschriften auch سفيوس mit Fâ, also Safiûs zu lesen gestatten. Der Name ist natürlich unzuverlässig überliefert, es bleibt für die Bestimmung seiner Etymologie und wahren Gestalt nur die Vermuthung zur Hand. Fast sieht der Name so aus wie die neupersische Form des Çaoshyanç, des Messias der Endzeit, die ja bekanntlich سوشيوس lautet; aber als einfacher persischer Männername ist derselbe sonst nicht zu belegen. Das schliessende ûs, ôs könnte veranlassen, einen griechischen (lateinischen) Namen zu glauben; umsomehr, da in der syrischen Schreibung ja die nomm. proprr. griechisch-römischen Ursprungs auf ܘܣ überaus häufig zu lesen sind. ܣܥܝܘܣ könnte in Anbetracht der Aehnlichkeit von ʿAjin und Lâmad aus ܣܠܝܘܣ, dieses wegen der von semkat und ḳôf aus ܩܠܘܕܝܘܣ Κλαύδιος verderbt sein, wie ja im Prologe der Acta Archelai einer der „Iudices" (Claudius und Cleobulus) heisst. Näher läge noch, in ܣܠܝܘܣ den Namen Seleukos ܣܠܘܩܘܣ oder ܣܠܝܘܩܘܣ wiederzuerkennen. Der Name des Seleukos, des Nachfolgers Alexander's und Gründers der Metropole سلوقيّة oder سليقيّة (z. B. Ass. Bibl. Or. I, 9), syrisch

ܣܠܝܩ (Assem. l. c. III, 2, 777; Hoffmann, Märtyrer S. 37 Anm. 317), griechisch Σελεύκεια Seleucia — kommt z. B. in den inhaltreichen alten von Hoffmann übersetzten Märtyreracten mehrfach vor, zu vergleichen besonders die getreue Tradition S. 45, auch S. 50. Der griechische Männername wäre in dem mehrere Städte des Namens Seleucia enthaltenden[1]) Babylonien auch zu Mani's Zeit noch denkbar. — Das Zehntengeben gehört nach Śahrastânî zu den religiösen Hauptpflichten der Manichäer, kraft Gebotes des Mani selbst, wenn auch anNadîm unter seinen zehn Geboten der Manichäer dasselbe nicht, wenigstens nicht explicite, erwähnt, da er nur das Verbotene namhaft macht. In diesen Brieftiteln werden wir auf dasselbe Gebiet der religiösen Abgaben noch öfter hingeführt.

Die Sendschreiben nr. 28 von Sîs „über die Pfänder“ في الرّهون und 29 „über die Verwaltung“ في التّدبير führen wohl auf rein juristische, nicht religiöse Fragen im Leben der Gemeinden; die „Verwaltung“ kann speciell auf die Administration der für die Auserwählten einkommenden Abgaben gehen, da in nr. 55 derselbe Ausdruck in Verbindung mit den Almosen (في تدبير الصدقة) gebraucht wird.

30. Sendschreiben an Abâ den Talmîd. Das nom. propr. Abâ, natürlich von Haus aus der aramäische stat. emph. ܐܒܐ (chaldäisch אַבָּא), ist sowohl bei den christlichen Syrern und Mesopotamiern (cf. z. B. Hoffmann l. c. 115 Mâr Abhâ, der Lehrer des ʿÎsai) wie bei den babylonischen Juden (Fürst Culturgeschichte der Juden S. 70. 74. 189 etc.) überaus häufig. Mit der hier und im Folgenden gemeinten Persönlichkeit möchte ich auch den Manichäer Γαβριαβιος d. i. ein גַּבְרִיאַבָּא „Mann des Vaters“ in der Abschwörungsformel (gegen Schluss) zusammenbringen. تلميذ talmîḏ möchte ich hier nicht mit Flügel für das gewöhnliche jüdisch-aramäische Wort für „Schüler“ halten, sondern zu bedenken geben, dass die Mandäer in Südbabylonien

[1]) Zu erinnern vor Allem an Karchâ deBêth Sĕlôch, die Hauptstadt der Provinz Bêth Garmai (Garamaea) am Tigris, Hoffmann Märtyrer S. 45 ff.

ihre Priester mit dem Namen תארמידא Târmîdâ, das ist natürlich das entlehnte, etwas anders ausgesprochene jüdische תַּלְמִידָא, benennen s. meinen Artikel „Mandäer" l. c. S. 213. 14 Siouffi, Études sur la religion des Soubbas, Paris 1880, S. 68—70. Auch bei den Juden bezeichnet ja (vid. Buxtorf Lex. chald. talm. p. 1146) ein תַּלְמִיד חָכָם „Weisenschüler" (als Ausdruck der Bescheidenheit) einen der schon חָכָם ist, wie φιλόσοφος neben σοφός; von daher, d. i. von den Juden Babyloniens, werden die Mandäer in letzter Instanz ihren Gebrauch des Wortes haben. Es wäre sehr ansprechend zu denken, dass Mani mit einem Priester der Mughtasilah, in deren Satzungen er ja von seinem Vater auferzogen worden ist, um sich später von ihnen zu trennen, die Auseinandersetzung in diesem Briefe geführt habe. Dazu würde nr. 32 sehr wohl stimmen: Sendschreiben an Abâ über die Liebe (في الحبّ), insofern mit der „Liebe" gewiss das erste der geistigen Glieder des Lichtgottes nach manichäischen Lehren gemeint ist; eine Lehre, die auch den mandäischen Gedanken homogen ist[1]).

31. Sendschreiben des ابراى Ibrâî an Edessa[2]). Der Eigenname wird mit dem des Manichäers Baraias in der Abschwörungsformel identisch sein (so Flügel Anm. 352). Der Hinzusetzung eines orientalischen Etymons enthalte ich mich jedoch; aramäisch würde es ܐܒܪܝܐ אבראיא aussehen[3]).

33. Sendschreiben an Maisân (d. i. die Landschaft Mesene) über den Tag. Mesene ist gewiss das Urwirkungsfeld des Mani. Der „Tag" kann irgendwie einen Zusammenhang mit dem Fest-

---

[1]) Siehe meinen Artikel Mandäer l. c. S. 209 oben: die zweite Emanation des mandäischen Lichtgottes ist „der sanfte Wind". Auch die jungchaldäische Theologie hat die Fontana Trias von Glaube, Wahrheit und Liebe (Stanley, Hist. philosoph. p. 1126) also wie Mânî (Fihrist S. 329) الايمان, الوفاء und الحبّ.

[2]) رُهَا, aus syrischem ܐܘܪܗܝ Urhâi verkürzt, ist die wichtige nordmesopotamische Stadt Edessa, einer der ältesten Sitze des Christenthums und später theologische Hochschule. Der Artikel fällt etwas auf.

[3]) Oder sollte es der jüdische Name (im Talmud oft von Rabbinen geführt) Abbajjî (Fürst, Culturgeschichte S. 304) sein?

kalender der Manichäer haben, kann aber auch nur „die Zeit des Lichtes“ im Gegensatz zur Nacht, der Zeit der Finsterniss, und was sich an diesen Begriff alle anschliesst, bedeuten, namentlich wenn der Araber im syrischen Originale einfach ܥܠ ܢܘܗܪܐ „über das Licht“ vorfand.

35. Sendschreiben des زكريا (Zĕkharjâ) über die Schreckgestalt (في الهول). Dieser in den Handschriften so, wie hier geboten, an unserer Stelle und den folgenden, wo er wiederkehrt (z. B. nr. 38) geschriebene Name ist gewiss identisch mit dem Namen (nr. 47. 67) ابرحيا, indem der Araber das syr. ܐ (Alaf) bei ersterem übersah. Dieser letztere ist aber gewiss der jüdisch-christliche Name ܙܟܪܝܐ vermöge einer Falschlesung des initialen Zain als des so ähnlichen Alaf[1]) und des Kâf als des so ähnlichen Bêth, des Jôd aber als des wie ein Doppel-Jod aussehenden Chêth. — Da die manichäische Eschatologie dem Abgeschiedenen احوال ahwâl d. i. Schreckgestalten (Teufel) erscheinen lässt (Fihrist 335, 24), so wird hier bei demselben Ausdrucke dieselbe Sache gemeint sein.

36. Sendschreiben des Abâ über die Denkschrift vom Wohlgeruch في ذكر الطيب setzt ein ܥܠ ܡܥܗܕܢܘܬܐ ܕܒܣܡܐ voraus und ist also wohl eine Schrift (eine Art von Kritik) über eine vorliegende Denkschrift über den Wohlgeruch, wie die unter nr. 17 erörterte. الطيب bezeichnet jedenfalls dasselbe wie العطر.

37. Sendschreiben des Abedješû‘ über die entfernteren Verwandtschaftsgrade. Letzteres, العصبات, ist ein juristischer term. techn., hier vielleicht in Hinsicht des Eherechtes; in ܥܒܕ ܝܫܘܥ oder ܥܒܕܝܫܘܥ aber begegnet uns einmal neben den vielen sonstigen jüdischen, persischen, parthischen, griechischen u. s. w. Eigennamen ein wohlbekannter christlicher von

[1]) Wie genau so bei زكوا Zakwâ, Zakû, im Vergleich mit Ἀκουανῖται; s. zu nr. 43.

aramäischer Abkunft bedeutend δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ. In dem Wirkungskreise des Mani und der Sphäre des ältesten Manichäismus kreuzen sich alle Sprachen und Religionen Vorderasiens.

38. Sendschreiben des Baḥrâjâ (Zĕkharjâ) über die وصالات, die Verbindungen, d. i. die gesellschaftlichen Berührungen mit Nichtmanichäern, in Hinsicht auf welche später die Parteien der Manichäer sich trennten; s. Flügel, Mani S. 98 von der Partei der Miḳlâṣiten, den Anhängern des Miḳlâṣ, unter den Manichäern gegenüber den Mihriten, den Anhängern des Mihr, welche letztere wohl in jener Hinsicht einer freieren Observanz huldigten; cf. auch vorher das Sendschreiben „des Lehrers“ über die وصالات.

39. Nach رسالة stehen zwei Namen zweifelhafter Lesung. Der erstere ist gewiss شثل Shâthil zu lesen, statt des unverständlichen شابل bei Flügel. Es ist dies wie شاثل in der manichäischen Anthropogonie (Fihrist 332, 4) die babylonisch-aramäische, mandäische[1], islamische Erweiterungsform des biblischen שֵׁת mit Ansetzung des Gottesnamens El. Den zweiten schreibt Flügel سكنى. Letzteres ist so kaum richtig; vielleicht ist gemeint سبتى (aus ܫܒܬܝ), ein jüdischer Eigenname. Sabbatai שבתאי (d. i. שַׁבְּתַיָה) Fürst l. c. p. 79 Anmerk. 266 nr. 46.

40. Sendschreiben des Abî über die religiösen Abgaben (زكوات, auch der Islam hat bekanntlich sein زكاة). ابى ist die schon berührte andere Aussprache für das mehrfach dagewesene Abâ. Flügel's Ubajjî أُبَيّ resp. أُبَيِّى würde eine arabische Diminutivbildung sein, ist also in einem aramäischen Satze nicht am Platze. Zu vergleichen auch die jüdischen Namen mit „Abbaji“ bei Fürst l. c. p. 304.

41. Sendschreiben des جداب über die Taube. Der Name ist schwer zu bestimmen, der Schreibung nach könnte

---

[1]) Hier שיתיל Šitil geschrieben.

einfach der Name ܝܗܘܕܪܐ יהודרא darin stecken (s. oben beim „Buch der Geheimnisse“ cap. 5). Die „Taube“ ist aber wohl (nicht die des Buddha, sondern) die der Istar-Semiramis, die auch bei den Mandäern spurweise vorkommt, s. meinen Artikel Mandäer l. c. S. 215 vor Ende.

42. Sendschreiben an Afkurîjà über die Zeit. Ueber letzteres Thema war schon nr. 26 die Rede; der Name aber, syrisch ܐܦܟܘܪܝܐ, ist offenbar die aramaisirte Form des parthisch-persischen Männernamens Pakôr Παχώρης (bei den Arabern auch Afkûr) und zwar mit Anhängung des à des stat. emphat. an die bereits verstärkte Form ܦܟܘܪܝ Pakôrî (Assem. B. O. I, 419) mit jenem eigenthümlichen schliessenden jôd [Hoffmann l. c. Anm. 2228] schon in der iranischen Originalform, welches hier durch die aramäische Endung klar gestellt und geschützt wird [1]).

43. Sendschreiben des Zakû über die Zeit. زكو ist offenbar identisch mit dem زكوا Zakwà (Fihrist 328, 19), einem der beiden Anhänger des Mani, die ihn bei seinem ersten öffentlichen Auftreten am Krönungstage des Śàpûr I. begleiteten. Der Name steckt gewiss in dem bisher unerklärten Nebennamen, welchen Epiphanius haeres. 66 zu Anfang den Manichäern gibt, nämlich Ἀκουανῖται, mit dem Zusatze (Μανιχαῖοι οἱ καὶ Ἀκουανῖται λεγόμενοι) διά τινα οὐέτρανον ἀπὸ τῆς Μέσης τῶν ποταμῶν ἐλθόντα Ἀκούαν οὕτω λεγόμενον, ἐν τῇ Ἐλευθεροπόλει ἐνέγκαντα ταύτην τὴν τοῦ δηλητηρίου τούτου πραγματείαν. Dieser Akuas Ἀκούας, welcher also aus Mesopotamien stammend nach der Tradition die manichäische Lehre vor Alters in Epiphanius' Vaterstadt Eleutheropolis in Palästina zuerst verkündigte, heisst offenbar vielmehr Ζακούας d. i. ܙܟܘܐ זכוא, indem initiales syrisches Zain wieder der Aehnlichkeit zu Folge als Àlaf gelesen wurde. Dieser manichäische Apostel heisst also geradeso wie jener alte Manichäer,

---

[1]) Hoffmann l. c. S. 295 (Anm. zu S. 93) meint, Afkûrjà-Pakôrjà sei ein Ort, was durch S. 93 — unsicherer Text — nicht belegt, durch unseren Brieftitel sehr unwahrscheinlich gemacht wird; der unbedeutende Ort wird nicht besandt worden sein.

der Zeitgenosse des Mani[1]). Der Name Zakwâ, Zakû ist eine babylonisch-jüdische Ableitung von ܙܟܐ זכא, zunächst aus זַכְּוַי (Adjektiv-Weiterbildung mit âj vom nom. abstr. זְכוּ) verkürzt. Das ו (wâ, û) wird durch das Ἀκούας des Epiphanius unbedingt geschützt. Im Fihrist 328, 19 steht Zakwâ übrigens zusammen mit dem ächt jüdischen Namen شمعون שמעון Simeon. — Der bekannte Männername זכאי זַכַּי bei den Juden (Fürst l. c. p. 93) ܙܲܟܝ bei persischen Christen Hoffmann l. c. 19, Ζακχαῖος im Neuen Testament ist damit der Abstammung nach eng verwandt, aber doch eine andere grammatische Bildung.

44. Sendschreiben des (an) Suhrâb über den Zehnten. Hier in nr. 46 haben wir einmal einen bekannten ächt persischen Eigennamen (cf. Nöldeke Tabari übersetzt S. 346).

45. رُ الكَرِح والعراب sind sehr schwere Worte. Die arabischen Handschriften bieten keine beachtenswerthen Varianten[2]). Flügel nimmt die Worte so wie sie dastehen, übersetzt sie aus dem arabischen Lexikon und vermuthet also ein Sendschreiben „über die Zelle des Eremiten“ und „über die Frucht ʿArâb, aus der die Kügelchen für die Rosenkränze bereitet werden“, welche Uebersetzung er aber Anm. 364 als nur annähernd wahrscheinlich ausgibt. كَرْح ist allerdings bei den Arabern die Eremitenclause, das der syrischen Kirchensprache entlehnte ܟܘܪܚܐ kurḥâ [Assem. B. O. I, 34a lin. 1; Barhebr. ܩܠܝܬܐ, ܩܘܪܚܐ ed. Martin 165, 1], عَرَاب ist nach dem Ḳâmûs die Frucht des خزم-Baumes, aus der die Rosenkranzkügelchen gemacht werden. Man hätte dann an solche Institute in der syrisch-christlichen Kirche oder, da hier für solche Gebräuche die Zeit des 3. oder 4. Jahrhunderts nach Chr. noch etwas früh ist, an die ähnlichen im

[1]) Er ist aber gewiss mit ihm nicht dieselbe Person. — Die Benennung als Akuaniten war wohl nur in einem beschränkten Territorium, von Eleutheropolis in Palästina aus, für die Manichäer im Gebrauche.

[2]) Für das zweite hat L. والغراب, V. والعران; für das erste liegen keine Varianten vor.

Buddhismus zu denken, als gegen die hier polemisirt wäre. Aber dann müsste der Ausdruck doch bestimmter lauten, es wäre der Plural الاكراج und vor عراب eine Bezeichnung der sphaerulae zu erwarten. Ich glaube im Hinblick auf ein syrisches Original, dass, wie leicht möglich, كرج aus كوخ, الكرج aber aus dem Plural الاكواخ verderbt ist, dass dieses aber der Ort ܟܘܟܐ Kôchê („Erdhütten") griechisch Χώχη bei Seleukia am Tigris sei, cf. Jâkût I, 532 ult. lin., Ass. B. O. III, 2, 23 lin. penultima, und weitere Belegstellen bei Flügel Mani S. 123 ff., Hoffmann, Märtyrer S. 177 Anm. 1382. Für العراب vermuthe ich den Plural الأعْرَاب, die Nomadenaraber. Dann hätten wir also ein „Sendschreiben an Kôchê und an die Araber" und können, was die Beziehungen Mani's zu letzteren betrifft, auf die Auseinandersetzung oben S. 64 ff., besonders 66—67. 89—95 verweisen.

46. Sendschreiben des Suhrâb über die Perser, في الفُرْس wie zweifellos zu lesen ist[1]). Der Nationalperser Suhrâb und eine Betrachtung über die Perser stimmen wohl zusammen. „Die Perser" wie vorher nr. 45 „die Araber".

47. Sendschreiben an ابراحيا, worin ich bereits افْرَهَمْ vermuthet habe. Der Name kehrt im Folgenden mehrmals wieder, z. B. nr. 49.

48. Sendschreiben an ابى يسام den Geometer. Es unterliegt wohl kaum einem Bedenken, dass in diesem so von den Handschriften bezeugten Namen eine Verderbniss[2]) aus dem Namen ابرسام Abarsâm vorliegt[3]). Ganz ebenso ist im ابى vor dem Namen von Mani's Grossvater im Eingang des Fihristab-

---

[1]) Nur V. hat العسر (العشر), was hier offenbar irrthümlich wiederholt ist.

[2]) ى statt ر ist sehr leicht denkbar.

[3]) Was soll auch hier die speciell arabische Namensform mit abû unter lauter Nichtarabern!

schnittes über Mani (327, 30) das بى lediglich eine Dittographie des بر in dem direct folgenden برزام, das ا von ابى gehört vor برزام und ist ابرزام wieder der Name Abarsâm, der allerdings gewöhnlich mit س geschrieben wird, z. B. in Tabarî's Geschichte des ersten Sasanidenkönigs Ardaśîr, arabischer Text ed. Nöld. S. 816 Z. 12 [1]) ابرسام (Uebersetzung S. 9 oberste Zeile), auch bei den Armeniern als Apersam (Nöldeke l. c. S. 9 Anm. 1) vorkommend. — Ein „Geometer", „Mathematiker", muhandis, ist im Bereiche der Chaldäer wohl zu erwarten. Ich vergleiche noch den Geometer Adda אַדָּא מְשׁוֹחָאָה bei Fürst l. c. S. 121.

49. Sendschreiben an Abrâhjâ (Zĕkharjâ) den Ungläubigen الكافر, wohl zum Unterschiede von dem gleichnamigen früheren Adressaten, der ein Gläubiger war.

50. Sendschreiben über die Taufe, ر المعموديّة. In diesem Worte liegt das syrische Original so zu sagen oben auf, das betreffende Wort lautet im Syrischen geradeso ܡܥܡܘܕܝܬܐ, der solenne Ausdruck der syrischen Kirchensprache für das christliche Sakrament (βάπτισμα); ܒܝܬ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ist baptisterium, Taufbecken und Taufkapelle. Mit der christlichen Taufe, diesem Fundamentalritus, musste sich Mani nothwendig auseinandersetzen, umsomehr, da auch die paganistisch-jüdischen Syncretisten Babyloniens, die weitverbreiteten „Sabier", d. i. Täufer, wie z. B. die Mughtasilah und noch jetzt die Mandäer, diese Ceremonie in grosser Ausdehnung anwandten. Ob Mani überhaupt die Taufe als heiligen Ritus beibehalten habe, ist nicht bestimmt zu erfahren. Es liegt ein gewisses Dunkel über dieser Frage. Von vornherein ist ihre Beibehaltung wegen seines Gegensatzes zu den Christen sowohl wie zu den Mughtasilah — von denen er sich ja nach anfänglicher Zugehörigkeit getrennt hat, Fihrist 328, 12 — unwahrscheinlich. Allgemein, für alle Manichäer, war die Taufe jedenfalls nicht, und man vermuthet (auch Flügel Mani S. 297) nicht mit Unrecht, dass nur die

---

[1]) Wo auch die gleichartigen Varianten mit ابن (ابن سام) in den Handschriften stehen.

Electi eine Art Taufe hatten, aber als Geheimritus wohl, ich vermuthe im Anschluss an die heiligen Lustrationen des babylonischen Chaldäerthums und des Mithrasdienstes. Die Geheimhaltung dieser vermutheten Handlung (ebenso vielleicht einer Art des Abendmahles) gab dann Anlass zu den bewussten scheusslichen Vorstellungen bei den Gegnern der Manichäer im Mittelalter. Fest steht, dass bei den Katharern jedenfalls das „Consolamentum“, die Handauflegung, für die näher Zusehenden an die Stelle der Taufe getreten war. Siehe auch meinen Artikel Mani bei Herzog 2. Aufl. S. 246.

51. Sendschreiben des Jahjà über die Dirheme, d. i. Drachmen. Man kann an die Anschauungen der Manichäer von Werth und Gebrauch des geprägten Geldes denken.

52. Sendschreiben des افعند über die vier Zehntabgaben, die vier Arten des Zehnten (الاعشار الاربعة). Wir erfahren also hier, dass diese Abgabe auf vierfache Weise geschehen konnte, ohne dass wir aber das Einzelne von sonst her erfahren. Der Name افعند [1]) setzt voraus syrisches ܐܦܠܢܝܕ, welches aus ܐܦܠܢܝܕ oder ܐܦܠܢܝܪ, auch ܐܦܠܢܝܐ, ܐܦܠܘܢܝܐ verlesen sein kann und also Ἀπολλωνίδης, Apollinaris, Ἀπολλώνιος, jedenfalls eine Ableitung von Ἀπόλλων enthalten wird [2]), wie sie auf altseleucidischem Gebiete recht natürlich ist.

Nach diesem Titel macht der Verfasser des Fihrist die überleitende Zwischenbemerkung: وبعد ذلك „und nach diesem“, sc. folgen noch die weiteren Schreiben. Ich vermuthe mit Flügel Anm. 368, dass die jetzt folgenden Literaturangaben einer anderen Quelle entstammen. Vermuthlich sind von der jetzt folgenden Reihe die meisten nicht von Mani selbst, sondern von seinen Nachfolgern, während es bei der ersten Reihe umgekehrt war.

---

[1]) Alle codd. اقعند zweimal.

[2]) Siehe den griechischen Götternamen als ܐܦܠܘܢ (neben Zeus und Kronos) bei Hoffmann l. c. S. 72 Z. 3. Die Provinz Apolloniatis am Tigris ibid. S. 254 Z. 3. ܐܦܠܘܢ = Ἀπόλλων sehr häufig in: Julianos der Abtrünnige, Syrische Erzählungen herausgeg. von G. Hoffmann 1880 S. 41, 6. 50, 20. 78, 21 u. s. w.

53. Das Sendschreiben des افعند (also wahrscheinlich Apollonios) über das erste Glück في السعد الاول. Unter letzterem versteht Flügel A. 369 „die erste Station der Wahrhaftigen nach ihrem Eingange in das Lichtreich“. Ich vermuthe, dass damit vielmehr gemeint ist, was sonst bei Arabern und Syrern „das grosse Glück“ heisst, in astrologischem Sinne nämlich, der Planet Jupiter, der muštarî der Araber, genannt السعد الاكبر (Chwolsohn, Ssabier II, 226), während die Venus „das kleine Glück“ ist, syrisch ܦܘܦܒܠܐ arabisch السعد الاصغر; cf. jetzt Hoffmann Märtyrer S. 136.

54. Sendschreiben des ينو (Jannaeus) betreffs der Denkschrift von den Polstern (d. i. hier Kronsteuern) ܥܠ ܗܘܦܡܢܐ ܕܦܣܩܝܪ̈ܬܐ, رُ في ذكر الوسائد. In ينو steckt wohl der Ιννaῖος (lies: Ἰανναῖος) der Abschwörungsformel, und dies ist das babylonisch-jüdische[1]) יַנַּי d. i. das soweit abgekürzte יוֹחַנָּא (s. Buxtorf. lex. talm. s. v.); also يَنَّى zu punktiren. — ذكر steht wie schon oben erklärt für syrisch ܗܘܦܡܢܐ „Denkschrift“, Promemoria. — Was aber „die Polster“ sein mögen — Flügel Anm. 375 wusste sich unter den Polstern, Kopfkissen, Lehnstuhl oder was sonst als dem Gegenstand eines Sendschreibens nichts zu denken — können wir wohl jetzt mit grösserer Gewissheit bestimmen vermöge der dankenswerthen Belehrung von Hoffmann, Märtyrer S. 94 und S. 295 Anm. zu S. 94, über eine interessante Bedeutung des syrischen ܦܣܩܝܪܐ, das ja das Original unseres الوسائد sein muss (cf. auch Payne Smith s. v.). Es bedeutet eine Summe von 700 Goldstücken, überhaupt eine grosse in ihrer Höhe schwankende Geldsumme, und hat das syrische Wort (BH. chron. hist. 442) diese Bedeutung „Ruhekissen = Geldsumme“[2]) vom mittelpersischen bâlišn (Gloss. zum Ardâ-

---

[1]) Auch als Ἰανναῖος im Namen des Fürsten Alexander Jannaeus bekannt. Wir haben also in den Namen dieser manichäischen Schreiben drei babylonische Formen des hebräischen Eigennamens יוֹחָנָן: Jahjâ, Johannâ (gleich in nr. 55) und Jannai.

[2]) Auch ein „sanftes Ruhekissen“!!

virâf-nâmeh edd. Haug-West p. 76) entlehnt. Hoffmann fügt hinzu, dass dieselbe bildliche Anwendung auch das griechische προσκεφάλαιον erfahre, z. B. bei Athen. Deipnosoph. 12, 514 F. Vornehmlich scheint ܦܘܫܟܐ von königlichen Einkünften (Kronsteuern) zu stehen, Hoffmann Märtyrer S. 94, cf. τὸ προσκεφάλαιον τοῦ βασιλέως an der Athenäusstelle vom Perserkönig gebraucht. — Gemeint war wohl eine Anweisung an die Manichäer betreffend ein königliches Steueredict (zu vergleichen „gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist"), und kann auch an nr. 51 „Sendschreiben über das Geld" erinnert werden.

55. Sendschreiben des Jôḥannâ (يوحنا das hebräisch-jüdische יוֹחָנָא) über die Verwaltung des Almosens, الصدقة synonym von dem obigen زكاة, was zu vergleichen ist.

56. Sendschreiben an die Zuhörer über das Fasten und das Halten der Gelübde, في الصوم والنذر, syrisch ܥܠ ܨܘܡܐ ܘܢܕܪܐ. Die Manichäer hatten ja wie es scheint eine sehr detaillirte — auf astronomische Verhältnisse basirte — und penible Fasten- und Gelübdepraxis, siehe meinen Artikel Manichäer bei Herzog 2. Aufl. S. 241. Das Fasten und das Halten der Gelübde waren Verpflichtungen, die alle Manichäer, nicht nur die „Vollkommenen" zu erfüllen hatten; daher hier: Sendschreiben „an die Zuhörer".

57. Sendschreiben an die Zuhörer über das grösste Feuer في النار الكُبْرى. Flügel Anm. 373 bezieht dieses Feuer wohl mit Recht auf den grossen Weltbrand, der am Ende alles Diesseitigen von den Manichäern, wie den Chaldäern, geglaubt wird und der nach dem Fihrist 330, 30 die Dauer von 1468 Jahren hat. Indessen, glaube ich, ist dieses Dogma, und also auch dieses Sendschreiben, nicht ohne (polemische) Nebenbeziehung[1]) zu dem bekannten Glauben der Parsen an mehrere grosse heilige Feuer in heiligen Feuertempeln, wie an das Farrabag-Feuer (neupersisch âḏar-ḫûrrâ), das Feuer Burzîn-Mihr

---

[1]) Man beachte auch die Elativform im Arabischen, الكُبْرى, nicht الكَبِيرَة.

u. s. w., in Betreff deren, was gerade die Sachlage in der Sasanidenzeit betrifft, jetzt auf die lichtvolle Auseinandersetzung von Hoffmann l. c. S. 281—293 zu verweisen ist. —

58. Sendschreiben an Ahwâz (die Provinz Chûzistân östlich vom unteren Tigris, das alte Susiana resp. deren Hauptstadt)[1] über die Denkschrift vom Eigenthum, also wieder ein juristisches Thema. Die Electi durften ja kein eigentliches Eigenthum, als Werk der Finsterniss, erwerben, sondern nur die Auditores. Ueber الْمُلْك im muhammedanischen Rechte s. Flügel Anm. 374.

59. Sendschreiben an die Zuhörer über die Traumauslegung (so تعبير wohl mit Flügel zu lesen) des Jazdânbacht (persischer Name, etymologisch Gottessegen).

60 und 61. Erstes und zweites Sendschreiben an die Perserin Mēnak. Der Name dieser Jüngerin ist als Menoch auch dem Augustin (ep. ad virginem Menoch) bekannt; cf. den Brief des Gnostikers Ptolemaeus an die Flora, und die Epistel des Hieronymus an die Eustochium. Dieselbe wird nr. 63 mit Ardašîr als Adressatin verbunden, Sendschreiben an A. und die Menak.

64. Sendschreiben an Salam — jedenfalls mit dem Σαλμαῖος in dem Schlusspassus der Abschwörungsformel zusammengehörig, also ein jüdisches שַׁלְמַאי d. i. שְׁלֶמְיָה — und عنصرا — was ich lieber (cod. V.) عيصرا = كعزرا lesen möchte, worin wohl wieder ك für ل steht und der jüdische Name אֱלִיעֶזֶר, jedenfalls eine Bildung mit אֵל oder אֵלִי steckt.

65. Sendschreiben an حطا — sollte Chatai d. i. China gemeint sein? صين wird oft in die Mani-Tradition hineingezogen.

66. Sendschreiben des حبروهات = Abĕdnâhît über das Eigenthum (s. zu 58).

---

[1] Abûlfaraǵ (s. später) macht den Mani geradezu zu einem Presbyter قسيس in Ahwâz. Jedenfalls ist hier eine der ältesten Provinzen des Manichäismus.

67. Sendschreiben des ازراحيا = Zekharjâ über die Gesunden und die Kranken, wohl im bildlichen Sinne gemeint, wie in Christi Ausspruch vom Arzte.

68. Sendschreiben des Ardad (sieht persisch aus. Airyôdâta) über die Laştthiere الدوابّ, wohl für syrisches ܒܥܝܪܐ. Das Rind ist im Parsismus vielfach ein heiliges Thier.

69. Sendschreiben des اخا (d. i. Achâ, in jüdischen Männernamen [1]) häufig, s. die Liste bei Fürst l. c. p. 305, Achâ ben Chanînâ etc., also nicht mit Flügel احا) über die Sandalen (الخفاف), oder die Hufen (cf. 68).

70. Sendschreiben über die beiden leuchtenden Lasten في الحملان النيّرة, wie Flügel gewiss richtig schreibt, d. i. wohl die Lasten der Sonne und des Mondes als der Fährschiffe der zum Lichtpleroma auffahrenden Seelen (Flügel Anmerkung 382). Das Femininum des Adjectivs beim dualischen Substantiv ist im späteren Arabischen nicht auffallend. Zur Sache siehe besonders die Stelle des Syrers Efräm später in Abschn. IV.

71. Sendschreiben des Mânâ über das Kreuzigen. Der interessante Name Mânâ, bei den Mandäern einen Aeon des Lichtreiches bezeichnend, ist auch bei den Juden Babyloniens zu belegen, Fürst l. c. S. 79 nr. 32. Das „Kreuzigen", arabisch التصليب, im Syrischen wohl ܥܠ ܙܩܝܦܘܬܐ περὶ τοῦ σταυροῦσθαι, gewiss mit Anspielung auf Christi Kreuzigung und das christliche Gebot vom Kreuzigen des Fleisches, vielleicht auch schon auf die Kreuzigung des Mani, wenn der Schreiber Mânâ als ein späterer Jünger zu denken ist.

72. ر مهر السماع fasst Flügel Anm. 383 als „Sendschreiben über die Vortrefflichkeit (besser: die Begabung, wunderbare Wirksamkeit) der religiösen Musik, also ر مَهْر السِّماع, r. mahr-es-simâʿ. Die Hochschätzung der Musik, ebenso

---

[1]) Ebenso Hûnâ d. i. אֲחוּנָא, die syrische Diminutivform, fraterculus. Zu ח für ח im babylonischen Aramäisch cf. Nöldeke, Mandäische Grammatik § 57 ff. besonders S. 60.

wie des Wohlgeruchs, bei den Manichäern, deren Stifter die persische Tradition sogar zum Erfinder der Laute macht, wird von Augustin de mor. Manich. II, 16 (dulcedo musica, quam de divinis regnis venisse contenditis) ausdrücklich bezeugt. Aber bei Uebersetzung dieses Brieftitels liegt doch, da ja auch die Anwendung des Verbi مَهَرَ (statt etwa فَضْل السَّ oder جُودَة لسَّ) etwas Befremdendes hat, viel näher die Deutung رُ مِهْرِ السَّمَّاع, Sendschreiben an den Zuhörer Mihr! Dieser bekannte persische Name ist ja bei den Manichäern, bei denen einer ihrer späteren Päpste so hiess, sehr zu Hause.

73. Sendschreiben an Fîrûz (Pahlawi Pêrôz) und Râsîn, beides persische Namen.

74. Sendschreiben des ʿAbdî'êl über das „Buch der Geheimnisse“. Hier haben wir also zweifellos an einen Commentar, eine epistola critica etc. über ein Schriftstück zu denken, was die obige Auffassung des ذِكْر durch Analogie rechtfertigt. Es ist eine Schrift über des Stifters heiligstes Werk, sein Liber mysteriorum. Der Name, welchen Flügel im Mani عبديال ʿAbdîâl schreibt und spricht, ist eben das aus dem Syrischen transscribirte ܥܒܕܝܐܝܠ oder ܥܒܕܐܝܠ, עַבְדִּיאֵל ʿAbdî'êl, bekannter jüdischer Eigenname (1. chron. 5, 15 im Hebräischen), der im Syrischen z. B. mit mehreren Stellen aus dem syrischen Julianos-Romane (ed. Hoffm. 1880) als Name eines Abtes ܪܘܡܝܙܐ zu belegen ist: 59, 9. 60, 10. 241, 5. Die Aenderung (nach Einer Handschrift) in عبدبال „Knecht des Bâl oder Bêl“ in der Ausgabe des Fihrist, cf. dazu die Anm. Bd. II S. 174 ist also unnöthig, ja unberechtigt, und eine Verweisung an den Bâl der Ḥarrânier (Chwolsohn II, 165 ff.) hier nicht angebracht. — In nr. 76, dem letzten der Titel, kehrt der Name wieder: Sendschreiben des ʿAbdî'êl über die Kleidung في الكسوة, wohl die heilige Kleidung, die der Abgeschiedene von den Genien angelegt erhält.

75. Sendschreiben an Simeon und Ramê, zwei jüdische Namen; der erstere auch von dem einen der beiden Be-

gleiter Mani's geführt, die bei seinem ersten öffentlichen Auftreten in Ktesiphon mit ihm waren. Den zweiten Namen, der auch ein jüdischer sein wird, lese ich statt رميين vielmehr رمى mit schliessendem Jâ, jüdisch רמי s. die Stellen bei Fürst l. c. S. 313b zu Ende (Rame ben Pâpâ, Rame ben Samuel u. s. w.).

Werfen wir noch einen Rückblick auf diese lange Liste altmanichäischer Episteln, so erhellt aus ihren werthvollen Andeutungen, wie alle Nationalitäten und Religionen Babyloniens durch die Sprachformen der betreffenden Namen vertreten sind; sodann aber, welchen Umfang die älteste manichäische Propaganda hatte, auch wohl, welche Richtung sie von ihrem Centrum aus in verschiedene Schichten genommen; endlich welche Lehren und Satzungen der neuen Religion die am meisten behandelten, für die wichtigsten erachteten Partieen waren. Die Namen sind babylonisch-aramäisch, sehr viele hebräisch-jüdisch, viele persisch, einige gewiss auch griechisch. Auffallend ist namentlich die viele Beschäftigung mit Juden und jüdischen Dogmen, welche diese altmanichäische Thätigkeit aufweist, welche fast das Eingehen auf das speciell Christliche überwiegt, und nur von dem persischen Elemente an Umfang erreicht wird. Auch von altbabylonischen und buddhistischen Specialdogmen begegnen hier Spuren. Was die Richtung und den Umfang der Verbreitung der Manireligion anlangt, so ist ersichtlich, wie Mesene und Chuzistân als älteste Bezirke hervorragen, wie aber der Mittelpunkt die Residenz Ktesiphon ist, in der selbst einzelne hervorragende Jünger angeredet werden. Von da scheint die manichäische Mission sich über Babylonien bis nach Nordmesopotamien verbreitet zu haben, Edessa und Armenien sind hier die äussersten Punkte. In anderer Richtung ist die Namhaftmachung von Indien für diese älteste Zeit bemerkenswerth. — Was die behandelten Lehren betrifft, so treten die theoretische Grundlehre von den beiden Urprincipien, Licht und Finsterniss, und dann die Eschatologie, das Ergehen der abgeschiedenen Seelen und überhaupt der Abschluss des Diesseits, hervor, ausserdem aber wesentlich praktische Fragen, Lebensweise des Ein-

zelnen und Gemeindeordnung betreffend. Diese manichäische Briefsammlung enthält das Pendant zu der christlichen Sammlung von Sendschreiben der Apostel und Apostelschüler („apostolischen Väter"). —

Somit enthält also die manichäische Literatur in ihrer Art sowohl „Evangelien" (Lebensbeschreibungen des Stifters) wie „Episteln", und weiterhin kirchengeschichtliche Werke über die spätere Verbreitung der Religion, aus denen allen an Nadîm im Fihrist geschöpft hat und uns Proben vorlegt.

Die griechische Welt kannte eine Ἐπιστολῶν ὁμᾶς der Manichäer; wie viel von dem oben Angedeuteten darin stand, lässt sich natürlich nicht angeben, aber es ist beachtenswerth, dass mehrere der am Schlusse der griechischen Abschwörungsformel genannten, nur von da her sonst bekannten älteren Manichäer (wie Ἰανναῖος, Σαλμαῖος u. s. w.) hier als Briefschreiber mit ihren Originalnamen hervortreten.

Zu diesen älteren manichäischen Schriften wären dann noch jene Stücke zu rechnen, welche jetzt nur in griechischer bezw. lateinischer Gestalt, in die Acta Archelai eingeflochten, vorhanden sind und über deren syrisches Original in Abschn. II eingehend gehandelt worden ist. Dies wären also zunächst die beiden kürzeren Briefe des Μανιχαῖος an den Marcellus und des Marcellus' Rückantwort an den M., dann aber die wichtige Schrift, aus der wie wir sahen der „Bericht" des „Turbo" geflossen sein wird („qui per Addam fuerat instructus") und welche nach Addas Ἀδδᾶς syrisch ܐܕܝ Addai benannt war. Diesen Namen lasen wir oben unter den altmanichäischen Briefschreibern — wenn ihn nicht einer der noch unbestimmten Namen enthält! — zwar nicht, aber es sei hier zum Belege dessen, dass Addai eine hervorragende Gestalt der manichäischen Urzeit war, also wohl auch eine wirkliche historische Persönlichkeit, nicht nur Titelträger einer Schrift, an die wichtige Stelle der Märtyreracten von Karkhâ (ܟܪܟܐ) dĕ Bêth Selôkh (Hauptstadt der Provinz Garamaea) erinnert, wo es (Hoffmann Persische Märtyrer S. 76 oben Zeile 8 ff.) heisst: „Zur Zeit des Šâbhôr spie

Mânî, das Gefäss[1]) jeglichen Bösen, seine satanische Galle aus und liess zwei Unkräuter aufgehen, welche Addai und ʿAbrkna[2]) hiessen, die Söhne des Bösen.“ Beide sind wohl auch hier schon als Verfasser von gefährlichen Schriften gemeint.

Erschöpfend alle irgendwo vorkommenden altmanichäischen Schriftsteller und Schriftstücke aufzuzählen ist nicht unsere Absicht. Es sei aber doch noch daran erinnert, dass in dem unschätzbaren Fihristabschnitte über Mani und die Manichäer, in welchem offenbar stellenweise wörtlich längere Citate aus vorliegenden urmanichäischen Schriften citirt werden, auch Spuren einer, sozusagen, manichäischen Apostelgeschichte resp. ältesten Kirchengeschichte sich finden. Aus einer solchen muss der Abschnitt S. 334 Z. 4 ff., eingeleitet mit قالت المانوية „die Manichäer sagen“, geflossen sein, wo die Nachfolger des Mani in der höchsten Leitung der manichäischen Kirche abgehandelt werden. Hierauf weist schon der Anfang:

„Als Mani in das Lichtparadies sich erhob, bestellte er vor seiner Erhebung den Sîs zum Imâm nach sich, und dieser hielt die göttliche Religion und ihre Reinheit hoch bis dass er starb“.

So kann nur ein gläubiger Manichäer schreiben. — Vielleicht aus derselben Schrift, jedenfalls aus einer sehr alten

---

[1]) Auf ܡܳܐܢܳܐ „Gefäss“ wird in diesem an historischen Daten inhaltreichen Abschnitte mehr angespielt.

[2]) In diesem Namen, der im syrischen Texte des von Hoffmann benutzten Manuscripts des Brit. Mus. ܥܒܪܩܢܐ geschrieben steht, vermuthet Hoffmann ein ܥܒܕܕܟܝܐ ʿAbddakhjâ, denkt auch an das (verderbte!) „Cubricus“ der Acta — oben anders von uns erklärt! — und vergleicht auch jenes ابراحيا des Fihrist. Ich meinerseits vermuthe als die richtige Gestalt des Namens ܥܒܶܕ ܢܰܢܰܐ [s. die von Hoffmann l. c. Anm. 400 citirte Form ܥܒܕܢܢܐ bei Moesinger] Abĕd-Nanâ, Diener der Göttin Nanâ oder Nanai d. i. der Nâhîd-Anahita, also dann = dem in خبرهات gefundenen ܥܒܕܢܐܗܝܬ Abĕd-Nâhît.

manichäischen Quelle, müssen die astronomisch-kalendarisch genauen Angaben über das Leben Mani's geflossen sein, welche der Fihrist enthält, so die Notiz zu Anfang vom Datum des ersten öffentlichen Auftretens desselben 328, 18. 19: „Er trat am Tage des Regierungsantritts des Sâbûr auf, und das war ein Sonntag, der 1. Nîsân, als die Sonne im Widder stand“ (= 20. März 242) u. s. w. S. über diese Stücke auch bei Nöldeke, Tabari übers. S. 412 ff.

Wollten wir aus arabischen Historikern, die ja gelegentlich von hochstehenden Persönlichkeiten in der Umgebung der Chalifen und muslimischen Machthaber nicht vergessen zu erwähnen, dass sie ihrem Glauben nach Manichäer waren, Alles zusammensuchen, was auf die Schriftstellerei dieser späteren Manichäer sich bezieht, so würde sich wohl noch manche schätzenswerthe Notiz ergeben. So lernen wir aus alBîrûnî S. 331 Z. 20 ff. den in muhammadanischer Zeit lebenden (nicht mit Namen genannten) manichäischen Verfasser eines كتاب البآء d. i. von einem „Buch von der Heirath“ [1]) kennen. Von diesem Autor, der zugleich ein eifriger Missionär für die manichäische Religion gewesen sei, theilt Bîrûnî [2]) also mit, dass er in seinem Buche den Bekennern der drei im Koran geduldeten Religionen unter anderen Dingen auch daraus einen Vorwurf mache, dass sie nur Eine bestimmte Gebetsrichtung mit Ausschluss anderer duldeten; und weiter deute er an, dass der zu Gott Betende das Festhalten zu einer bestimmten Ḳiblah überhaupt entbehren kann — obwohl sonst, wie Bîrûnî vorher ausdrücklich gesagt hat, die Manichäer insgemein den Nordpol als Ḳiblah

---

[1]) Wohl mit verwerfenden Betrachtungen über die fleischliche Vermischung und dgl.

[2]) ولكنّى وجدتُ صاحب كتاب البآء وهو من جُمْلتهم (sc. المنانيّة) والدُّعاة اليهم يَعيبُ اهل الأَديان الثلثة بالتوجّه الى سَمْتٍ دون آخر فى جملة ما يكسّر عليهم وكانّهُ يُشيرُ الى استغنآء المصلّى لله عن توجّه الى قبلةٍ.

haben. Dies war also eine Art Freigeist im späteren, universell gestalteten Manichäismus.

---

k. Die altmanichäischen Gebetsformeln.

Unsere Mittheilungen über die Reste der altmanichäischen Literatur haben noch eine Art von Fragmenten nicht zu übersehen, nämlich die erhaltenen Stücke des altmanichäischen Gebetbuches. Im Fihrist des anNadîm sind uns S. 333 Z. 14 ff. gelegentlich der Aufschlüsse über das Gebet bei den Manichäern mehrere längere Gebetsformeln in extenso erhalten, die als Originaltexte aus der manichäischen Anfangszeit einen unschätzbaren Werth behaupten. Sind sie ja theils von Mani selbst theils wenigstens aus dem „apostolischen Zeitalter" der manichäischen Kirche. Letztere besass wohl schon früher ein ܟܬܒܐ ܕܨܠܘ̈ܬܐ, „Buch der Gebete", eine Art Tefillah, wie bei den Juden, von welchem das Βίβλος εὐχῶν der Griechen eine Uebersetzung sein wird.

Diese alten Gebetsformeln haben für die Manireligion etwa dieselbe Bedeutung als Urdocumente wie die Yaśt's genannten Hymnen [1]) (auf Mithra, Çraosha u. s. w.) im Ritual der Parsen für die altpersische Religion. Leider sind es nur wenige Stücke. Wir geben sie hier zunächst in Uebersetzung [2]) mit einigen Erläuterungen.

Der betreffende Abschnitt des Fihrist (333, 12 bis 334, 2) führt die Aufschrift:

Das Gebot der vier oder sieben Gebete, فرض صلوات اربع او سبع. Vorher waren nämlich die zehn Gebote aufgezählt, welche alle Manichäer, auch die Zuhörer, zu erfüllen haben; es waren neun Verbote (Unterlassung der Götzenanbetung, der Lüge, des Geizes u. s. w.), denen als zehnte Verpflichtung das regelmässige tägliche Gebet sich anschliesst. Ueber

---

[1]) S. deren Uebersetzung in Bd. III von Spiegel's Uebersetzung des Avesta. Leipzig 1863.

[2]) Eine solche steht bei Flügel, Mani S. 96, sowie auch in Spiegel's Eranischer Alterthumkunde Bd. III (1878) S. 714 ff.

die Art des manichäischen Gebetes war man, ehe die Mittheilungen des Fihrist vorlagen, völlig im Unklaren. Denn selbst Augustin, der doch sonst in seinen Bestreitungsschriften gegen die Manichäer auch aus manichäischen Schriften gelegentlich Manches im Wortlaute der Originale mittheilt, wie den hymnischen Anfang der Epistola fundamenti, überliefert über manichäische Art zu beten nichts, obwohl er doch selbst neun Jahre lang manichäische Gebete als „Zuhörer“ mitgesprochen hat. Man könnte zur Erklärung dieser Thatsache auf die Vermuthung kommen, dass manichäische Gebetsformeln, wie die jetzt vorzulegenden, wegen ihrer Andeutungen dogmatischer Geheimnisse nur für die „Auserwählten“ bestimmt waren. — Nun wussten wir bereits durch Śahrastânî, dass es vier solenne Gebete bei den Manichäern gibt, die sich auf die Tageszeit wie die Nachtzeit vertheilen [1]). Diese Angabe bestätigt der Verfasser des Fihrist von vornherein, aber mit der überraschenden erweiternden Bemerkung „das Gebot der vier oder sieben Gebete“. Wie steht es mit dieser Differenz? Die nähere Mittheilung gibt dann den Wortlaut von sechs Formeln, welche der Betende bei eben so vielen Niederwerfungen auszusprechen hat, und knüpft daran die Bemerkung, dass es so weitere Formeln gebe bis zur zwölften Niederwerfung, dass aber der Betende nach Vollendung der zehn Gebete (d. i. der einzelnen Gebetssprüche von der Art der mitgetheilten) mit einem anderen (wieder in solche Unterabtheilungen zerfallenden, grösseren) Gebete beginnt mit Lobpreisungen, die zu erwähnen nicht nöthig sei [2]). Also für die zehn ersten Niederwerfungen wird Eine Liturgie, für die zwei letzten eine (kürzere) zweite verwandt. Hierauf folgt die genauere Angabe der Gebetszeiten, aber hier ist nur von vier Zeiten (Mittags u. s. w.) die Rede. Daraus folgt also, dass jedenfalls nur vier eigentliche Gebetsliturgieen, in eine Anzahl von Gebetsformeln zerfallend, für vier Haupt-Gebets-

---

[1]) الصلوات الاربع فى اليوم والليلة, „die vier Gebete am Tage und in der Nacht“.

[2]) فاذا فرغ من الصلوات العشر ابتدأ فى صلوة اخرى ولهم فيها تسبيح لا حاجة بنا الى ذكره.

zeiten existirten. Die drei anderen von den sieben Gebeten des Fihrist erklärt man wohl am einfachsten als Zwischengebete besonders Beteifriger zwischen den vier Hauptzeiten, 1) zwischen 1 und 2; 2) zwischen 2 und 3; 3) zwischen 3 und 4, welche wohl ein abgekürztes Ritual befolgten. Sie innezuhalten war in das Belieben gestellt, daher wohl die Anwendung des „oder“ in den behandelten Worten des Fihrist. —

Das erste der täglichen Gebete also wurde gehalten, „wenn die Sonne Mittags ihren Höhepunkt verlässt“ (arabisch عند الزوال, Fihrist 333, 26). Hieraus folgert Spiegel, Eranische Alterthumskunde III 715, mit Recht, dass die Manichäer die Zählung der Tageszeiten, abweichend von den Mazdajasnas, mit dem Mittage begannen, indem sie das Gebet zur Zeit des Sonnenaufganges wegliessen. Die Liturgie zerfällt in zwölf Einzelanrufungen, heisst aber als Ganzes nach 333, 28 صلوة البشير d. i. Gebet des Heilsverkündigers [1]). Dieser „Heilsverkündiger“, syrisch wohl ܡܣܒܪܢܐ (im Neuen Testament der Evangelist), ist wohl kein Aeon, etwa der Urmensch, oder Engel, etwa der den Adam belehrende „Jesus“, sondern Mani selbst. Das Wort ist die Erklärung von dessen Titel „Paraclet“, und zwar heisst das Gebet so, weil die erste Anrufung sich eben an Mani selbst richtet.

Vor dem Beginne des Gebetes soll der Manichäer nach 333, 14 „aufrecht stehen und sich mit fliessendem Wasser oder mit etwas Anderem (zum Ersatze, etwa Sand) waschen, dann nach dem Grossen Lichte [als Ḳiblah, Gebetsrichtung bestimmendem Punkte] aufrecht stehend sich hinwenden, hierauf sich niederwerfen und in niedergeworfener Stellung (die nun folgenden Formeln) sprechen“. Zu dieser authentischen Vorschrift ist die ähnliche zu vergleichen, welche in einem so naheverwandten Gottesdienste, dem der Harranier, gilt. Im Verlaufe der Mittheilung der an die Planetengottheiten zu richtenden Gebete (Dozy und de Goeje in Actes du Congrès des Orientalistes à Leide vol. II S. 318 Z. 3 und 4 oben) wird die Mahnung einge-

---

[1]) الصلوة الاولى وهى صلوة البشير.

schoben: „wisse aber, dass Reue und Demüthigung und das Reiben der Stirn an der Erde in niedergeworfener Stellung die Erhörung förderlich beschleunigt“ واعلم ان الانابة والخُشوع وتمريغ الجبين فى الارض ممّا يُعين على سُرْعة الاجابة. Die Worte unserer Gebetsanweisung sehen offenbar authentisch-manichäisch aus; sie sind wohl aus den einleitenden Worten des Gebetbuches entlehnt. — Das „Grosse Licht“, eigentlich „der Grösste Leuchtende“, arabisch النيّر الاعظم, ist die Sonne, nach der er sich bei Tage zu wenden hat; bei Nacht ist es der Mond. Sind aber beide Himmelskörper unsichtbar, dann wandte sich nach alBîrûnî 331, 19 der betende Manichäer dem Nordpole (قطب الشمال) zu als „der Mitte der Wölbung des Himmels und dem höchsten Punkte an demselben“ [1]). Der Inhalt der nun folgenden Gebete ergibt an sich schon, ebenso der Zusammenhang des ganzen Systems, dass hier nicht von einer Anbetung von Sonne und Mond an sich die Rede ist, sondern der Manichäer will nur in ihnen als den sichtbaren Hauptrepräsentanten und Sitzen der erlösenden Lichtweltkräfte diesen letzteren seine Verehrung bezeugen, ebenso dem Norden als dem Sitze des Lichtkönigs. So zubereitet hebt er nun mit folgenden Gebetsprüchen an:

I.

1. Gesegnet sei unser Führer, der Paraklet, der Gesandte des Lichtes,
2. Und gesegnet seien seine (sc. des Lichtes) Engel, die Hütenden,
3. Und gepriesen seine Heerschaaren, die Leuchtenden.

Diesen Spruch thut er, während er gebeugt ist. „Hierauf aber soll er sich von der Erde erheben, und nicht mehr in seiner Beugung verharren, sondern sich aufrecht hinstellen.“

---

[1]) — واظنّ انّ المنانيّة يتوجّهون الى هذا القطب لانّه عندهم وَسَطُ قُبّة السمآء وارفع موضع فيها.

Auch diese Zwischenbemerkung in ihrer rituell-feierlichen und breit-förmlichen Haltung wird ein Originalsatz sein.

Die Formeln haben in ihrem Bau offenbar den parallelismus membrorum („Sinnesrhythmus“) der hebräischen und altbabylonischen Poesie; wir übersetzen daher auch in der entsprechenden Abtheilung der Worte. Wir haben hier also auch bezüglich des äusseren Versbaues an die altbabylonischen Vorbilder Anlehnung; über letztere cf. die Specimina bei Schrader, Höllenf. der Istar S. 71 ff. J. Meinhold, Buch Daniel (1884) S. 63. Das Original ist natürlich wieder aramäisch. — Mani heisst „Unser Führer“, syrisch ܡܕܰܒܪܳܢܰܢ, und dann sofort „der Paraklet“. Diese alte Formel zeigt also, zusammen mit der oben interpretirten Stelle des alten Buches Mani's, des Shâhpûragân, dass dieser Titel des Mani als sein höchster Ehrentitel angesehen wurde, und zugleich, dass er innerhalb des Systemes selbst uralt ist, wohl so alt als die Predigt des Mani (seit 20. März 242 nach Chr.) überhaupt. — „Gesandter“ des Lichtes heisst Mani als der letzte und höchste in der langen Reihe der „Boten Gottes“, des Buddha, Zoroaster, Jesus, Paulus u. s. w. Die Bezeichnung der Engel[1]) der Weltordnung als der „Hütenden“ war schon oben bei Erklärung von Τεῖχος (ܛܘܪܐ d. i. ܛܗܪܐ) in dem Turbo-Berichte der Acta Archelai erklärt. Verehrung wird also in der Eingangsformel des Gebetes dargebracht erstens dem Religionsstifter, als dem Urheber aller Heilserkenntniss überhaupt, zweitens den „Hütern“, d. i. den Engeln, welche im Verborgenen, dem menschlichen Auge unsichtbar, die Weltordnung aufrecht erhalten, drittens den leuchtenden Heerschaaren, d. i. den Kräften des Lichtreiches, welche dem Auge

---

[1]) Seine Engel — dieses Suffix hat etwas durch die Kürze des Ausdruckes Befremdendes. Man wäre versucht, es auf „Führer“, „Paraklet“, zu beziehen, aber diesem, d. i. dem Mani, können doch auch wenn er vergöttert und angebetet wird, wie hier, nicht gut „Engel“ und „Heerschaaren“ beigelegt werden; und die Epitheta „Führer“ und „Paraklet“ auf den „Urmenschen“ oder eine ihn vertretende Hypostase der Gottheit zu beziehen haben wir keine Berechtigung. Das Suffix geht also auf النور, nicht auf رسول.

des Menschen sichtbar, in Sonne, Mond u. s. w. thronend, das Lichtreich vertreten. —

Bei der zweiten Niederwerfung spricht er:

II.

1. Gepriesen seiest du, o Leuchtender, Mani, unser Führer,
2. Du Wurzel der Erleuchtung und Zweig der Ehrbarkeit,
3. Du gewaltiger Baum, der da ganz und gar Heilung ist.

Das grundlegende aller lobenden Epitheta ist immer „leuchtend“, d. i. dem Wesen nach dem Lichtreiche zugehörig, نَيِّر, syrisch ܢܘܗܪܐ. „Unser Führer“ هادينا tritt hier an Stelle des „Paraclet“ in der ersten Anrufung. Der zweite Vers bezeichnet, die Bilderrede von einem Baume zu Grunde legend, den Mani als die Wurzel des guten Baumes durch die von ihm gebrachte Erleuchtung [الضياء „Glanz“, „Licht“ für syrisch ܡܢܗܪܢܘܬܐ, was die „Erleuchtung“ speciell in der übertragenen Bedeutung von „Belehrung, Unterricht“ ist] und als die Entfaltung des Gewächses in Zweige (غصن) durch seine Ehrbarkeit des lichtgetreuen Wandels[1]) [im Syrischen ܢܟܦܘܬܐ]. — Das Bild vom „Baume“, der durch seine Früchte „ganz Heilung ist“, ist in der hymnischen Poesie des nichtchristlichen Mesopotamien überhaupt beliebt, und es zeigt sich hier auch bis ins Einzelne die Anlehnung der Lehre Mani's an die älteren Religionsformen seines Heimathlandes. Zunächst vergleiche ich eine Probe aus den Hymnen der Mandäer, dieser Genossenschaft, mit deren Vorfahren, den Mughtasilah, Mani ja nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Fihrist so enge Beziehungen hatte. Der folgende Hymnus ist die Uebersetzung eines Stückes aus dem Ḳo-

---

[1]) Zu beachten im Arabischen der gewiss beabsichtigte Reimanklang zwischen ضياء und حياء; dasselbe in den unten herbeizuziehenden arabischen Uebersetzungen der harranischen Götterhymnen.

lastà genannten heiligen Buche der Mandäer[1]), oder vielmehr der erste Versuch einer Uebersetzung, macht also in besonderem Masse Anspruch auf Nachsicht; indessen sind die im Drucke hervorgehobenen, direct hierher gehörigen Stellen gewiss zuverlässig, die zweifelhaften sind durch Fragezeichen bemerklich gemacht.

„Erhebung der Augen (in die Höhe)[2]), Enthüllung der Gesichter nach dem Orte, der ganz Pforten des Glanzes ist und des Lichtes und der Herrlichkeit, des Ruhmes und der Schönheit, der Pracht und Herrlichkeit, und dem Kreise, der ganz Strahlen ist — bete ich an, bin ich lobpreisend und lobpreise ich das Leben, das grosse, wunderbare, und das zweite Leben und das dritte Leben und den Iûfîn Iûfafîn, und (20) den Sâm, den wohlbewahrten (befestigten) Geist und den Weinstock[3]), der ganz Leben ist, und den grossen Baum, der ganz Heilung ist, ihn bete ich an in Lobpreisung. Ich lobpreise den ehrwürdigen (יאקרא) und wohlbewahrten Ort und die verborgenen und beschirmten (נטיריא)[4]) Geister und den Herrn der Herrschaft aus dem verborgenen Orte und aus dem Orte der Verborgenen, die nothwendige Eucharistie (?)[5]), Wahrheit und Glaube (האימאנותא)[6]) bete ich an in Lobpreisung, und ich lob-

---

[1]) Qolasta oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgange der Seele. Mandäischer Text — autographirt und herausgegeben von Dr. Julius Euting. Stuttgart 1867.

[2]) Ḳolastà ed. Euting p. 5a nr. IX; Anfang des Textes in hebräischer Umschrift:

מישקאל איניא ארומיא
גיליא פארצופיא לאתרא
דיכולא תיריא די זיוא
ונהורא ועקארא האדרא
ושופרא ושאיא ועקארא
ולדאורא דיכולא פאסימכיא
סאגידנא שאהאבאנא ומשאבאנא
להייא רורביא etc.

[3]) Diesen speciell meint wohl auch die manichäische Formel.

[4]) Cf. die ܢܛܘܪ̈ܐ „Hüter“ des Mani.

[5]) פיהתא; so heisst sonst das Sacrament bei den Mandäern.

[6]) الايمان „Glaube“ ist auch manichäischer Ausdruck. Der „Glaube“

preise den Sam Semîr, den grossen (Ab-)Glanz des Ersten Lebens, den Sohn des grossen anführenden Lebens, der da eilte (האש?) und sich absonderte (?פראש דילא), aufsuchend (?באייא, von בְּעָא?) die Wasserwellen und sich niederlassend in der festen Wohnung der Seelen, der von sich selbst (?) kam zu dem nachfolgenden Tage, als er herausgekommen war aus den Körpern, über ihn sich freuend und sich herumbewegend (?כַּרְכּוֹב ist talm. Umkreis; syrisch ܟܪܒ pflügen), und die da in die Höhe steigen hierher (?האזילא) in den äusseren Luftraum (איאר) und die feste Sphäre — bete ich an in Lobpreisungen und lobpreise ich — die reinen (?סאגייא) Strahlen und die mächtigen starken Lichter (30) bete ich an — den Ferjavîs, den grossen Jordan des ersten Lebens, der ganz Heilung ist[1]) — den Iûśamîn, den reinen, der da wohnt bei den Behältern (??עוצריא) des Wassers und an den grossen Quellen des Lichtes — bete ich an“ u. s. w. So oder ähnlich beteten wohl schon die Mughtasilah und einst Mani selbst mit. Was hier von den niederen wohlthätigen Emanationen des Lichtgottes (des „Ersten Lebens“) prädicirt wird, haben die Manichäer auf ihren Lichtboten, den Mani selbst, übertragen. Doch berühren sich mit den Ausdrücken auch die folgenden directen Anrufungen der Lichtgötter selbst bei den Manichäern. —

Noch wichtiger aber und interessanter, als diese Uebereinstimmungen mit mandäischen Ausdrücken, ist die gleiche Thatsache in Beziehung auf altbabylonische Götterhymnen. Dies gilt schon für die folgenden Anrufungen mit. Die Prädicate des Lichtkönigs und des Urmenschen, die also zum Theil auf Mani selbst als deren jüngste und wichtigste Erscheinungsform übertragen werden, haben die grösste Aehnlichkeit mit altbabylonischen Sätzen. Es sind namentlich Prädicate des Marduk (Merodach), des göttlichen Mittlers im altbabylonischen Göttersysteme, des Sonnengottes Samas und des Mondgottes Sîn (assyrisch Nannaru „der Leuchtende“ resp. „Erleuchter“), wie sie die

---

an die vier Grossherrlichkeiten ist das erste der „Gebote“ Mani's. Fihrist 333, 6.

[1]) Wieder dieser solenne, beliebte Ausdruck!

Keilschrifthymnen aufweisen. Insbesondere ist hervorzuheben, dass es in Bitthymnen an Marduk und seinen Vater Ea ausserordentlich häufig heisst, sie möchten durch ihr tiefes Wissen und ihre „Vorschriften" „Heilung" bewirken, — ganz wie hier bei den Manichäern (und dort bei den Mandäern) von Mani preisend gesagt wird, dass er „ganz Heilung" sei. — Wir folgen den Uebersetzungen von Franç. Lenormant (Die Geheimwissenschaften Asiens, Jena 1878) und von Friedr. Delitzsch (Chaldäische Genesis von George Smith, übersetzt von Herm. Delitzsch, mit Erläuterungen von Friedr. Delitzsch, Leipzig 1876).

Ein von Friedr. Delitzsch l. c. S. 281 ff. übersetzter, wohl erhaltener Hymnus an den Mondgott Sîn beginnt mit den Worten:

1. O Herr, Führer[1]) der Götter, welcher im Himmel und auf Erden allein erhaben,
2. Vater Erleuchter (Nannar)[2]), Herr der himmlischen Heerschaaren, Führer der Götter,
3. Vater Nannar, Herr, grosser Gott, Führer der Götter.....

und so die Anrede „Vater Nannar" zu Anfang der folgenden Verse acht Mal wiederholt.

7. Vater N., Herr der Krone, Schöpfer, Führer der Götter,
11. Zweig (?)[3]), der von selbst gewachsen . . . .
12. Barmherziger, Erzeuger von Allem, der bei den lebenden Wesen eine hellglänzende Wohnung aufrichtet . . . .

An den Sonnengott Samas (l. c. S. 284):

1. O Herr, Erleuchter der Finsterniss, der du öffnest das finstere Antlitz . . . .
3. Nach deinem Licht schauen aus die grossen Götter . . . .
5. Die Sprache des Lobpreises (?) wie Ein Wort regierest du . . . .
8. Du bist der Lichtträger des fernen Himmelsraums . . . .

---

[1]) Wie oben von Mani „unser Führer".

[2]) Wohl assimilirt für narnār, Pilpelbildung von נרנר = נור.

[3]) Von Delitzsch mit ? versehen; wenn richtig, also wie oben غُصْن.

Es sei hier auch die Thatsache erwähnt, dass der Held des altbabylonischen Epos, Izdubar, ursprünglich nicht als Götterwesen, sondern als ein heroischer Mensch[1]) gedacht, später vergöttert wurde; nach G. Smith l. c. S. 145 existirt eine Tafel mit Gebeten an ihn wie an einen Gott, also wie hier mit Mani.

In einem Zauberspruche (W. A. I. IV, 3, Col. 2 Z. 3—26, übersetzt von Lenormant l. c. S. 43) gegen Kopfübel, der dem Gotte Ea in den Mund gelegt ist, wird nach Anweisung der Verhaltungsmassregeln mit den Worten geschlossen:

> Dass des Ea Vorschrift ihn heile!
> Dass Damkina ihn heile!
> Dass Silik-mulu-khi, des Oceans Erstgeborner, dem Bilde die heilsame Kraft verleihe!

So sieht auch der Manichäer den Zustand der Welt als eine schwere Erkrankung durch ein eingefressenes Uebel, die Stoffe der Finsterniss, an, und betrachtet also die religiöse Aufklärung als Heilung, wie die altbabylonischen Zaubersprüche.

In einem Hymnus auf den akkadischen Göttermittler Silik-mulu-khi, der später von den Babyloniern mit dem Marduk von Babylon identificirt wird, heisst es (Lenormant l. c. S. 198 ff.):

— — —

Erstgeborner des Ea, der du zurückleitest (in ihre Ordnung) Himmel und Erde,

— — —

Lenker des Himmels und der Erde,
Schöpfer, der du die Todten zum Leben erweckst,
Himmel und Erde ist dein!

— — —

Die Erzengel der himmlischen und irdischen Heerschaaren[2]), so viele ihrer sind (sc. sind dein) . . . .

— — —

Du bist die belebende Kraft,
Du bist der Erretter,
Der Barmherzige unter den Göttern, der die Todten zum Leben erweckt.

— — —

---

[1]) Verkörperung der chaldäischen Besieger der erobernden Elamiten.

[2]) Oben الملائكة die „Engel“ und جنود die „Heerschaaren“.

Der Kranke möge von seinem Siechthum befreit sein!
Heile die Pest, das Fieber, das Geschwür u. s. w.

— — —

Bei der dritten Niederwerfung spricht er:

III.

1. Ich falle nieder und preise
2. Mit reinem Herzen und wahrhaftiger Zunge
3. Den grossen Gott, den Vater der Lichter und ihren Urgrund[1] (عنصرهم).
4. Gepriesen und gebenedeiet bist du und deine ganze Grossherrlichkeit,
5. Und deine Aeonen, die Gebenedeiten, welche du berufen hast.
6. Dich lobpreiset, wer da preiset deine Heerschaaren,
7. Deine Reinen, Dein Wort, Deine Grossherrlichkeit, Dein Wohlgefallen,
8. Derweilen du bist der wahre Gott,
9. Der da ganz ist Wahrheit, Leben, Reinheit.

Wir fügen hier gleich die weiteren Formeln hinzu.

Bei der vierten Niederwerfung spricht er:

IV.

1. Ich lobpreise und bete an[2]) alle die Götter insgesammt,
2. Und die Engel, die leuchtenden, insgesammt,
3. Und die Lichter insgesammt, und die Heerschaaren insgesammt,
4. Die da waren von dem grossen Gotte.

Dann bei der fünften Niederwerfung spricht er:

V.

1. Ich bete an und lobpreise
2. Die Heerschaaren, die grossen,

---

[1]) Flügel's Ausdruck „Element" finde ich unpassend; für den Plural عناصر (oft in der manichäischen Kosmogonie) ist „Elemente" die richtige Version, im Singular nicht.

[2]) Cf. die stehenden Eingangsworte der Awesta-Hymnen nivaêdhayâmî hañkârayêmi „ich lobpreise und verkündige".

3. Und die Götter, die leuchtenden,
4. Welche durch ihre Weisheit
5. Vorrückten und die Finsterniss austrieben,
6. sie bewältigten.

Bei der sechsten Niederwerfung sagt er:

VI.

1. Ich bete an und lobpreise
2. Den Vater der Grossherrlichkeit,
3. Den grossen und den erleuchtenden,
4. Der da kam von den beiden Wissenschaften.

Leider verzichtet von hier an der Verfasser des Fihrist auf die wörtliche Mittheilung der weiteren Gebetsformeln mit den abschliessenden Worten „und so fort bis zur zwölften Niederwerfung“ [1]).

Das Gebet III richtet sich nun also, nachdem die einleitenden Anrufungen dem Boten des wahren Gottes gegolten haben, an den wahren Gott selbst. Er heisst der „grosse Gott“, wie in der Kosmogonie 329, 4 العظيم الأوّل وهو الاله „der erste Grosse, und das ist Gott“. Zeile 3 „Vater der Lichter“, wie in der Kosmogonie der wichtigste der dem bedrängten Urmenschen helfenden Lichtgötter „Freund der Lichter“ حبيب الانوار 329, 28 heisst. „Urgrund“, in der arabischen Uebersetzung عنصر, heisst der Lichtgott, wie Βυθός in der griechischen Terminologie der Gnostiker, dem es entspricht. Der manichäische Gott ist, wie der gnostische, der altbabylonische Ea, der „in der Tiefe des Weltmeeres“, assyrisch ina libbi tihamti, s. z. B. Smith-Delitzsch l. c. S. 101 col. II Z. 24 (Legende von den 7 bösen Geistern) thront, wie wir später in Th. 2 dieses Werkes näher sehen werden.

Z. 4. „Deine ganze Grossherrlichkeit“, das manichäische Pleroma, ist die Vereinigung der fünf geistigen und der fünf sinnlichen Glieder des Lichtgottes, welche hin und wieder polytheistisch als „Lichtgötter“, auch als „Engel“ bezeichnet sind.

5. „Deine Aeonen“, das sind vor allem der Lichtäther und die Lichterde, die als Αἰῶνες arabisch ʿâlamûna wie geistige

---

[1]) وعلى هذا الى السجدة الثانية عشرة.

Wesen gedacht werden, nicht als Weltkörper. Doch zerfällt jeder dieser beiden Aeonen wieder in fünf „Welten", âlamûna 329, 6ff., die Lichterde sowohl wie der Lichtäther; letzterer in die „Welten" der Einsicht, des Wissens, des Geheimnisses, des Verstandes und der Sanftmuth 329, 17. 18. „Berufen" — wohl zum gemeinsamen Kampfe gegen die andringende Finsterniss im vorweltlichen Götterkampfe, auf welchen überhaupt die Ausdrücke auch der folgenden Liturgieen zu beziehen sind.

Die Begriffe in 7. sind alle als Aeonen zu fassen, auch das „Wohlgefallen"; das oberste der geistigen Glieder ist الحلم, die „Sanftmuth". 9. Wahrheit, Leben, Reinheit sind die höchsten göttlichen Eigenschaften bei allen Gnostikern. Die Mandäer nennen die obersten Aeonen geradezu „das Erste, Zweite, Dritte Leben", wie die Valentinianer eine Ζωή haben. Die gemeinsame Basis ist die jung-chaldäische Theologie. Es sei nicht übersehen, dass schon im altbabylonischen Hymnus auf Sîn Smith-Delitzsch S. 283 Revers Z. 3 zu lesen ist: „Dein Befehl lässt im Schwange gehen Wahrheit und Recht, beschwöret die Menschen mit Wahrheit".

IV.

Die Berufung wendet sich jetzt (IV und V) den Einzelgestalten des himmlischen Pleromas zu, um dann schliesslich in die Anbetung des wichtigsten unter ihnen, des „Urmenschen", einzumünden. IV, 1. „alle die heiligen Götter insgesammt", womit synonym, aber wohl niedere Rangstufen bezeichnend, dann in den folgenden Zeilen wechselt: „die Engel, die Lichter, die Heerschaaren". Dieser authentische, unzweideutige, altmanichäische Ausdruck „Götter" schlichtet allen Streit über die Anwendung dieses Ausdrucks des Polytheismus in der Religion des Mani, wie ihn die spitzfindig-rechthaberischen Manichäer in Afrika zur Zeit Augustins erhoben, und bekundet mit Ausschluss allen Zweifels den wesentlichen Grundcharakter der ursprünglichen Mani-Religion, das ist den der babylonisch-semitischen Naturreligion, mit einem sehr ausgebildeten, nur philosophische Namen an Stelle der volksmässigen setzenden Polytheismus. Von „anderen Göttern"[1]), neben dem Lichtkönig und

---

[1]) واتبعه ملك جنان النور بآلهة أُخَر „es folgte ihm (dem Ur-

dem „Urmenschen“ redet ja auch ausdrücklich die manichäische Kosmogonie und die Eschatologie. 4. „Die da waren von dem grossen Gott“ nämlich beim grossen Vorweltkampfe, wo sie dem Urmenschen in seiner Bedrängniss durch die Satansmächte zu Hilfe eilten und ihm den Sieg verschafften.

V.

Auf den Primordialkampf geht speciell diese fünfte Anrufung. Statt طعنوا möchte ich wie 329, 30[1]) ظعنوا „sie rückten vor“ lesen. Ich verstehe die Perfecta von einem Geschehniss der Vergangenheit, nämlich dem Austreiben der eingedrungenen Finsterniss vor Anfang der Welt, nicht von dem fortgehenden Befördern des Austreibungsprocesses der Finsterniss in dieser geschaffenen Welt, was natürlich implicite mit darin liegt. Dafür spricht das „und sie bewältigten“, وقمعوها, was entschieden einen abgeschlossenen Vorgang bezeichnet, und dann weiter in

VI,

der Verherrlichung des „Urmenschen“, des „Vaters der Grossherrlichkeit“, der Schlusssatz 4: „der da kam von den beiden Wissenschaften“, d. i. der aus dem doppelten Geisteswesen des Lichtstoffes, den fünf mehr körperlichen und den fünf mehr geistigen Elementen desselben mit ihren Kräften, die Bildung und Zusammensetzung seiner Lichtpersönlichkeit empfing (329, 19. 20) und dann ausrückte, was nur von einem Abgesandten des Lichtkönigs gesagt werden kann. Jedenfalls geht diese letzte Anrufung nicht mehr an den Lichtkönig selbst, der ja bereits angerufen ist, sondern an den Urmenschen, diese wichtigste Gestalt des ganzen Systems, deren Hervorhebung in der Reihe der Anrufungen und zwar gegen Anfang zu man bestimmt erwarten muss. —

---

menschen) der König der Lichtparadiese mit anderen Göttern“ 329, 27. Der „Urmensch“ schickt einen „leuchtenden Gott“ dem abgeschiedenen Wahrhaftigen entgegen 336, 10; ibid. 24 „jene Götter“ erscheinen u. s. w.

[1]) ظعنا الى الحدّ sie rückten (vor) an die Grenze (der beiden Reiche), wo der Kampf wüthete.

Es steckt in diesen urmanichäischen Gebetsformeln ein gut Theil der ursprünglichen Dogmatik der Manireligion in authentischer Bezeugung. —

Im Interesse der allgemeinen Illustration dieser babylonischen Anrufungen durch etwas Aehnliches wie im Interesse der weiteren Belegung der Einzelausdrücke schliesse ich hier ein ausführliches Gebet der Harranier an, dieser den babylonischen Manichäern so nahe verwandten nordmesopotamischen Religiosen. Es ist ihr „grosses Gebet“ [1]), der feierliche, ausführliche Bitthymnus an den Planeten Jupiter, arabisch المشترى, also die Planetengottheit, mit welcher im späteren chaldäischen Systeme Marduk, der Sohn des obersten Gottes Ea, zusammenfällt, eben diejenige Gestalt, welche dem Mani ohne Zweifel als Original seines „Urmenschen“ gedient hat. Die Gebete sind gleichfalls, wie die manichäischen, im Originale aramäisch (syrisch), wie dieses ja überhaupt bei der verlorenen religiösen Literatur der Harranier aramäisch war. Jetzt liegen sie uns nur in arabischer Uebersetzung vor, und zwar in der bei den Arabern so beliebten Form der gereimten Prosa; erhalten in den wichtigen, auf die harranische Religion bezüglichen Stücken, die R. Dozy in den Schriften des (Pseudo-) Ibn Maslama von Madrid gefunden und nach Dozy's Tode de Goeje mit Uebersetzung herausgegeben hat. Cf. Actes du sixième congrès international des Orientalistes tenu en 1883 à Leide. Deux. partie, section 1. sémitique. Leide 1885, S. 281—366: Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens, mémoire posthume de M. Dozy, achevé par M. J. De Goeje.

In der einleitenden allgemeinen Anweisung, zu den Sterngottheiten zu beten, heisst es (p. 300): „wenn du zu einem Sterne deine Zuflucht nehmen und ihn um ein Anliegen angehen willst, so mache dich zunächst mit der Furcht vor Gott dem Erhabenen [2])

---

[1]) الكلام الاكبر عندهم.

[2]) Monotheistisch steht in diesen harranischen Religionsdocumenten Ein Gott, „Gott“ schlechthin, über den Sondergöttern, aber es ist nicht zu zweifeln, dass hier, ebenso wie in dem Jungchaldäismus (z. B. den soge-

vertraut, reinige dein Herz[1]) von schlechten Absichten und deine Kleider vom Schmutze, läutere und kläre dein Gemüth und lege die heiligen Kleider des Sternes an, räuchere mit seinem Räucherwerke u. s. w.

Dann beginnt also das „Grosse Gebet" des Mustarî S. 313 ff. so:

„Die grosse Gebetsrede bei ihnen, welche alle seine [des Planetengottes, dessen „Engel" merkwürdigerweise mit dem Namen Rafâêl oder Rûfâêl[2]) benannt wird] Thaten, Werke und Kräfte zusammenstellt, besteht darin, dass man spricht, indem man sich nach ihm hinwendet[3]):

I. „Heil über dich, o Stern, du glückbringender, von edler Natur, von herrlicher Macht und erhabener Gesinnung, der gebenedeite Herr[4]) — der kundige, zuverlässig in der Freundschaft, scharfsinnig im Gericht, theilhaftig der Wahrheit und der Gewissheit, des klarheitbringenden Glückes, der Sicherheit und der Rechtsübung[5]) — — der weise, schöne, leuchtende, reine[6]) — der erhaben denkende — der reine[7]) und unbe-

nannten Oracula Zoroastri) dieser Monotheismus auf Einflüsse der späteren griechischen Philosophie, besonders des Neuplatonismus, auf den semitischen Polytheismus zurückzuführen ist, derselbe also nur ein esoterisch-theoretischer der Priester ist, wie das für die Harranier schon de Goeje und Nöldeke (Einleitung zum Abschnitte) erkannt haben.

[1]) Arabisch طَهِّرْ قَلْبَكَ, also ganz wie oben III, 2 „mit reinem Herzen" بقلب طاهر.

[2]) l. c. S. 312,7 ff. يا روفائيل الملك الموكّل بالمشترى السعيد الكامل, „o Rufâêl, der Engel, der über den M. gesetzt ist, der glückliche, vollkommene" u. s. w., so wie auch Mânî „Engel" mit bestimmten örtlichen Wirkungskreisen hat.

[3]) أن تقول مستقبلا له, ganz wie im Fihrist 333, 14 وتستقبل النيّر الاعظم etc.

[4]) السيّد المبارك, wie bei Mani.

[5]) — صاحب الحقّ واليقين والسعد المبين والامانة والدين mit den Reimendungen.

[6]) البارّ. [7]) الطاهر النقيّ.

fleckte — theilhaftig der schönen Einsicht, fern von Schmutz und von hässlicher Rede — der Schirmherr der Verehrung und des Gehorsams gegen den Herrn der Creaturen[1]), und der Rechtsstiftung unter den Menschen durch gebührendes Walten, Reinheit und Gottesfurcht, der Schirmherr des schönen Lobpreises und der Schonung, des Schutzes, des Friedens, des Sieges, des Edelmuthes, des Gedeihens, des Ueberwältigens, der Herrschaft und der Macht, der Könige, der Edlen und der Grossen — der Freigebigkeit, der Förderung der Menschen zum Guten, der Liebe zur Civilisation und der bequemen Wohnungen[2]), der Menschenliebe, der Treue gegen den Vertrag und der Förderung der Zuverlässigkeit — —

II. „Heil über dich, o Stern, den Helfer in der Barmherzigkeit und im Wohlthun, der betraut ist mit den Angelegenheiten der Creaturen[3]), der die Geister der Reinen beschützt[4]), der von den Schrecknissen[5]) Erleichterung verleiht und zu Hilfe kommt in den Schlundabgründen der Meere den Versinkenden, die um Hilfe flehen" — „dass du uns und unseren Kindern und Verwandten von deinem Lichte spenden mögest und deinem Geiste, von deiner Glückseligkeit und deiner erhabenen Geistesart, die mit

---

1) لرَبّ العالمين.

2) Wie der „Oannes" des Berosus, das altbabylonische Urbild der späteren gnostischen „Gottgesandten".

3) المتوكّل بأمور العالمين.

4) المُبَذْرِق لأرواح الطاهرين.

5) المُفرِّج من الأهوال — auch Mani kennt أهوال der Abgeschiedenen. Es werden auch hier solche nach dem Tode gemeint sein, ebenso wie mit den folgenden „Meeresabgründen" (المغيث في لجج البحار الغرْقى المستغيثين) solche diesen ähnliche Schreckumgebungen, wie sie der Manichäer zweiten Grades, der سمّاع, nach dem Tode zu sehen glaubt Fihrist 335, 21. 22: „er gleicht ununterbrochen einem Menschen in der diesseitigen Welt, der im Schlafe Schreckgestalten sieht und in Schmutz und Koth versinkt" etc.

himmlischen Kräften verbunden ist[1]), dass du uns beschützen mögest und geleiten[2]), beschenken und für uns vermittelnd eintreten bei unserem Schöpfer, dessen Name gebenedeiet sei, dass er uns befreie von der Herrschaft der (sinnlichen) Natur und der Gewalt der Begierden, und uns zu solchen mache, die durch die Einsicht neu geboren werden und durch dieselbe an seine göttlichen Lichter sich anschliessen[3]); beschenke uns mit reinen Seelen und lauteren Einsichten, — bis dass unsere Geister wohlgestimmt werden, und unsere Einsichten geneigt, hin zu dem Urquell aller Quellen im Reiche des Ewigen der Ewigkeit[4]) [cf. oben III, 3 „Vater der Lichter“ und ihr Urgrund]; er wende ab unsere Sinne vom Zufälligen, dem Vergänglichen, und leite uns recht zum Aufsuchen des Unvergänglichen, bis dass wir zu etwas Auserwähltem werden unter den Auserwählten, und uns befreien von der Genossenschaft der Entgegengesetzten und von dem Kampfe der Widerstreitenden[5]). „Ich rufe dich an mit allen deinen Namen, auf Arabisch: o Mus̆tarî, auf Persisch: o Birǵîs, auf Römisch (d. i. Byzantinisch): o Hurmuz[6]), auf Griechisch: o Zeus, genehmige mein Rufen, höre meine Bitten und erfülle alle meine Bedürfnisse durch die Vollmacht (im Namen)[7]) des Rûfâêl, des Engels, der mit deinen

---

1) وروحانيّتك الكريمة المتّصلة بالقوى العلويّة.

2) وتحرسنا وتهدينا cf. هادينا „unser Führer“ bei Mani.

3) الى انواره اللَاهُوتِيَّة متعلّقين.

4) الى معدن المعادن فى ملكوت ازلىّ الازل.

5) من مُقارنة الانداد ومخالفة الاضداد klingt ganz wie dualistisch, geht auf den Streit zwischen Licht und Finsterniss, Gutem und Bösem, Geist und Materie.

6) Der Name هُرْمُز, abgekürzt aus أُرْمُزْد, bei den späteren Persern Name des Planeten Jupiter, ist hier auffallender Weise als dessen Name bei den Oströmern (روم) genannt; vielleicht weil ein Ὀρομάζης auch bei den Griechen vorkommt?

7) Arabisch بِحَقّ روفائيل.

Geschäften betraut ist[1]) — im Namen des Herrn des „Hohen Baues“[2]); des Ersten der Ersten und des Ewigen der Ewigen.“ —

Der Schluss lautet: Täusche uns nicht durch verfänglich ähnliche Zeichen und durch wechselnde Gestalten [بِصُوَرٍ مُخْتَلِفَةٍ] durch Vertauschung des Namens oder durch Veränderung des Zeichens — wasche ab von uns den Schmutz der Natur und lege uns in unsere Natur hinein das Beste des Diesseits und des Jenseits. Amen[3]).

---

[1]) Folgen einige magische Namen.

[2]) Ist auch ein Ausdruck der manichäischen Eschatologie, das jenseitige Paradies bedeutend Fihrist 336, 1, wo البنيان العظيم steht.

[3]) وتجمع لنا بها [الطبيعة] خير الدنيا والآخرة آمين.

IV. Die wichtigsten orientalischen Quellen zur Kenntniss der Religion des Mânî.

1. Efräm der Syrer [1]).

Dass der Manichäismus nicht im eigentlichen Sinne unter die christlichen Sekten zu rechnen, sondern als eine selbstständige Religionsbildung zu betrachten ist, hat schon F. C. Baur in seiner verdienstvollen Bearbeitung des „manichäischen Religionssystems" (Tüb. 1831. cf. p. V; 1 u. s. w.) klar erkannt. Gleichwohl wird der Manichäismus stets seine Stelle in der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte behaupten, weil keine Lehre in dem Masse, wie die manichäische, dem Christenthum durch Eroberung weiter Gebiete und durch lange Zeit fortdauernde Nachwirkungen gefährlich geworden ist. Daher denn auch die Menge von scharfsinnigen Bestreitern aus der Mitte der Christen. Aber nur von wenigen sind uns die Bestreitungsschriften in ziemlicher Vollständigkeit erhalten wie von Titus von Bostra, Alexander von Lycopolis, besonders von Augustin (Bd. I und besonders VIII der Benediktinerausgabe), der Häresiologen (Epiphanius, Theodoret, Cyrill von Jerusalem) nicht zu gedenken. — Dazu kommt nun eine Reihe orientalischer Berichterstatter, die jedoch, wie der Perser Mîrchônd bei Hyde, Veterum Persarum religionis historia ed. II 1760 p. 284 und bei de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse Paris 1797 p. 288 ff., ebenso Hamza von Ispahan (ed. Gottwaldt), Abulfidà in der Hist. anteisl. ed. Fleischer und Mas'ùdì (Les prairies d'or ed. Barbier de Meynard t. II p. 164. 167) fast

---

[1]) Betreffs der Citate: Die Zahlen von 437 ff. bis 560 beziehen sich auf die von Seite 437—560 reichenden Hymnen Efräm's wider die Häresien im 2. Bande der römischen Ausgabe, die von 59—73 auf den an dieser Stelle übersetzten Abschnitt aus der Overbeck'schen Sammlung.

nur die äusseren Lebensumstände Mânî's und seiner Anhänger bieten. Nur der alexandrinische Patriarch Eutychius in seiner arabisch geschriebenen Contextio gemmarum edit. Pococke, Abulfarağ in der Hist. dynastiarum, Bîrûnî, Ja'kûbî und in erster Linie Shahrastânî und an Nadîm (im Fihrist) sind auch hinsichtlich der Lehre ausführlicher.

Ein orientalischer Zeuge über Mânî ist aber bis jetzt noch nicht recht zu Worte gekommen, nämlich Efräm der Syrer. Im zweiten Bande der römischen Ausgabe seiner Werke p. 437—560 liest man 56 polemische Hymnen wieder die Irrlehren (ܡܕܪ̈ܫܐ ܕܠܘܩܒܠ ܝܘܠܦܢ̈ܐ ܢܘܟܪ̈ܝܐ ܫܥܝܐ ܘܡܠܬܐ) in syrischem Texte mit einer glatten, aber nicht immer zuverlässigen lateinischen Uebersetzung von dem Jesuiten Petrus Benedictus. Der syrische Kirchenvater kämpft hier hauptsächlich gegen drei Häretiker, die, wenn auch alle drei dem Efräm nicht gleichzeitig, auch unter sich nicht Zeitgenossen, in Efräm's Zeit und Vaterland in zahlreichen Schülern fortlebten und der Kirche Verderben drohten, ܡܐܢܝ ܘܡܪܩܝܘܢ ܘܒܪܕܝܨܢ, Mânî, Marcion und Bardaiṣân, die so zusammengestellt oft wie ein widerwilliges Dreigespann die treffenden Schläge von Efräm's Gelehrsamkeit und Scharfsinn empfangen. Die Bedeutung dieser Hymnensammlung für die Kenntniss der Lehre Marcion's ist bereits von Hahn in den Schriften über das Evangelium und über die Antithesen Marcion's, die noch grössere, ja grundlegende für die Lehre des Bardaiṣân von demselben (Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus 1819) und nach ihm von Merx (1863) und Hilgenfeld (1864) ins Licht gestellt worden. Auch was Mânî betrifft ist der Syrer schon gehört worden von V. v. Wegnern in der Arbeit: „Manichaeorum indulgentiae“ Lips. 1827 p. 69—76 und p. 164—193, doch beschränkt sich der dort gemachte Gebrauch abgesehen von einigen Verweisungen fast auf die Erläuterung des zweiten Hymnus und die Entwicklung der manichäischen Indulgenzenlehre auf Grund dieses Stückes. Die früheren Bearbeiter des Manichäismus, z. B. Beausobre, und so noch Flügel, citiren den Efräm nur nach Assemani's Excerpten.

Eine genauere Zusammenstellung und Bearbeitung dessen, was Efräm über Mânî sagt, ist aber gewiss gerechtfertigt. Efräm

ist ein sehr eifriger Ketzerbestreiter; sagt er doch selbst von sich in seinem sogenannten Testamente (ܕܝܬܩܐ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ) bei Overbeck, S. Efraemi Syri etc. opera selecta Oxon. 1865, p. 138 l. 16—20: ܠܐܢܫ ܡܢ ܡܚܝܝ ܠܐ ܨܚܝܬ. ܘܠܐ ܢܨܝܬ ܥܡ ܐܢܫ ܡܢ ܕܗܘܝܬ. ܥܡ ܟܦܘܪܐ ܕܝܢ ܒܟܠܗ ܫܥܐ ܗܘܝܬ ܢܨܐ ܒܟܢܘܫܝܬܐ. ܝܕܥܝܢ ܐܢܬܘܢ ܕܟܠܒܐ ܕܚܙܐ ܠܕܐܒܐ ܕܥܐܠ ܠܡܪܥܝܬܐ. ܐܠܐ ܢܦܩ ܢܒܚ ܒܗ. ܡܪܐ ܥܢܐ ܕܐܫ ܠܗ. „nie habe ich einen Menschen bei meinen Lebzeiten geschmäht, nie gezankt mit einem Menschen, seit ich ward; aber mit den Ungläubigen habe ich zu jeder Stunde gehadert in den Versammlungen (conciones sacrae); denn ihr wisst, wenn der Hund den Wolf in die Herde einschleichen sieht und nicht herauskommt und ihn anbellt, so zermalmt ihn der Herr der Schafe.“ So hat er denn auch gegen alle Feinde der Kirche seiner Zeit im Felde gestanden; man vergleiche nur die Liste der von ihm Bestrittenen bei Overbeck l. c. p. 147 l. 8—11 ܐܪܝܢܘ ܘܐܢܘܡܝܢܘ[1] ÷ ܩܬܪܝܢܘ ܘܐܘܦܝܛܝܐ ÷ ܡܪܩܝܘܢܝܐ ܘܡܢܝܢܝܐ ÷ ܕܝܨܢܝܐ ܐܦ ܩܘܩܝܐ ÷ ܦܘܠܝܢܝܐ ܘܘܠܢܛܝܢܝܢܘ[2] ÷ ܫܒܬܝܐ ܘܒܪܒܘܪܝܢܐ „Arianer und Eunomianer, Katharisten und Ophiten, Marcioniten und Manichäer, Daisaniten und Kukiten[3]), Paulinianer und Valentinianer, Sabathiker[4]) und Barborianer[5]). Seine Polemik ist scharf in ihren Ausdrücken, aber klar und treffend, wie alle seine Auseinandersetzungen, deren eine über die Lehre vom heiligen Geiste den Hieronymus noch in griechischer Uebersetzung so sehr ansprach (cf. Hieron. Catal. scriptt. eccless. bei Assem. I 56a „Legi eius (Efraemi sc.) de Spiritu Sancto graecum volumen, quod

---

[1]) So hergestelt statt des ܘܐܢܘܡܝܘ des Textes nach Assem. I, 145a.

[2]) Statt des unverständlichen ܘܘܠܢܛܝܢܘ nach Assem. hergestellt; Efr. Opp. II, 485 steht ܘܘܠܢܛܝܢܘܣ.

[3]) Ueber sie cf. Assem. B. O. I, 121a und b.

[4]) Assem. l. c. p. 120b, 121a. Efr. Opp. II, 485 B.

[5]) Ob = Barbeloniten, der bekannten ophitischen Sekte? — Ueber die ganze Stelle ist eine ähnliche Aufzählung Opp. II, 485 zu vergleichen.

quidam de Syriaca lingua verterat, et acumen sublimis ingenii etiam in translatione cognovi“.

Bei Bestreitung der Ketzer verfährt er nun zwar nicht so wie Epiphanius, dass er eine vollständige Darstellung der Irrlehre voranstellte und dann seine Angriffe gegen einzelne Theile eröffnete, sondern die Bekanntschaft mit den Doctrinen selbst, die zu seiner Zeit das ganze kirchliche Leben bewegten, voraussetzend führt er die Leser sogleich mit seiner Bestreitung in mediam rem ein und nöthigt uns, wenn wir ihn als Quelle für die Kenntniss der Lehre selbst benutzen wollen, die einzelnen disiecta membra derselben aus seiner Ausführung herauszusuchen.

Indess geben schon die Hymnen in der römischen Ausgabe eine nicht geringe Ausbeute wichtiger Angaben. Einzelne Dogmen, z. B. über das Verhältniss von Leib und Seele, finden auch aus Stellen der von Bickell 1866 herausgegebenen carmina Nisibena Beleuchtung. Aber alle diese Reden Efräm's sind gegen mehrere Ketzer zugleich, meist gegen Marcion, Bardaisân und Mânì zusammen, gerichtet. Dagegen liegt uns jetzt ein längeres zusammenhängendes Stück über Mânî allein in der Overbeck'schen Sammlung p. 59—73 im syrischen Texte vor, das zusammengenommen mit den sonst an den angegebenen Stellen zerstreuten Notizen uns ein ziemlich vollständiges Bild der Lehre Mânì's aus Efräm gewinnen lässt[1].

Dies zu entwerfen sei nun jetzt unsere Aufgabe. Sie zu unternehmen dürfte angemessen sein; denn man kann sagen: was Augustin als Bestreiter des Manichäismus im Occidente ist, das ist Efräm im Oriente. Ja Efräm hat noch a priori zwei wichtige Vorzüge vor jenem. Zunächst die grössere Nähe in der Zeit. Zu seinen Lebzeiten waren seit dem Aufkommen des schon damals im vorderen Oriente sehr weit verbreiteten Mani-

---

[1]) Dass Efräm selbst, trotzdem die Ueberschrift „die Ophiten, Mânì, Marcion und Bardaiṣân“ — cf. unten die Anm. 1 zum syrischen Texte — als die zu bekämpfenden nennt, in unserem Tractate nur Mânî im Auge hatte, zeigen seine Worte, mit denen er nach der Abschweifung über Bardaiṣân zurücklenkt: ܐܠܐ ܠܐ ܗܘܝܢ ܕܢܚܦܘܪ ܐܠܝܢ ܕܒܪܕܝܨܢ ܗܘܐ ܣܘܚܦܐ. ܣܦܩ ܣܘܚܦܘܬܗ ܕܡܐܢܝ „doch sind wir nicht gekommen, den Koth des Bardaiṣàn zu durchwühlen, denn es genügt uns der Unflath des Mânî“.

chäismus erst etwa 100 Jahre verflossen, cf. Opp. II 497 D ܡܛܠ ܕܙܪܐ ܗܘ ܡܐܢܝ. ܡܢ ܩܠܝܠ ܐܘܪܚܐ ܕܗܠܟܗ. ܕܐܬܡܠܦ ܐܬܡܠ ܡܠܦܢܘܬܗܘܢ ܕܙܝܙܢܐ ܕܗܒܒܘ ܘܫܦܥܘ „Da Mànî den Weg, auf dem er gewandelt ist, erst vor kurzer Zeit gelehrt hat, so sind von gestern die Lehren des Unkrauts, die emporgesprosst und üppig geworden sind“. Andererseits ist anzunehmen, dass die Gestalt der Häresie, die wir aus Efräm kennen lernen, die ursprüngliche sei, die noch nicht auf ihrem Wege durch andere Culturgebiete von diesen aufgenommen hat; denn Mesopotamien ist, wenn nicht selbst die Wiege des Manichäismus, doch dieser zunächst benachbart.

Der Abschnitt über Mânî ist bei Overbeck nur in unpunktirtem syrischen Texte gegeben. Die vom Herausgeber selbst p. X der Vorrede versprochene lateinische Uebersetzung ist bis jetzt nicht erschienen. Es wird daher mit Rücksicht auf die Wichtigkeit des Inhalts angemessen sein, den Abschnitt hier vocalisirt mit deutscher Uebersetzung zu wiederholen; und zwar habe ich es für passend erachtet, auch den letzten, eigentlich nicht mehr zur Bestreitung gehörigen Abschnitt, der der häretischen Ansicht von Sonne und Mond die auf mosaischem Berichte beruhende entgegenstellt, mitzugeben, schon damit der Gegensatz zwischen den überspannten Compilationen Mànî's und der schlichten traditionstreuen Auffassung des syrischen Kirchenvaters recht hervortrete.

Wenn ich nun aus dem entwickelten Grunde den syrischen Tractat hier innerhalb unserer Untersuchung über den Manichäismus wiedergebe, so will ich doch damit zugleich ein Weiteres zeigen, nämlich, wie viel noch auch theologischen Gewinns aus Efräm zu schöpfen ist, und dass J. Alsleben, das Leben des heil. Efräm (Berlin 1853, S. 60 Ende) mit Recht sagt: „Hat nun die orientalische Philologie die Aufgabe, die Werke so hinzustellen und so weit zugänglich zu machen, dass der Inhalt klar vorliegt, so bleibt es doch Sache der Theologie, den Schatz, der darinnen ist, zu heben. Beider Aufgabe ist nicht gering, aber sie zu erfüllen ist lohnend!“ [1]).

[1]) Zingerle hat in der Thalhofer'schen Sammlung diesen Abschnitt nicht übersetzt.

Der Abschnitt über Mânî bei Overbeck

p. 59—73.

[ܬܫܥܝܬܐ] ܕܐܒܘܢ ܕܝܠܗ ܗܘܦܘܠܝܛܘܣ[1] ܘܦܠܛܗ ܘܦܘܪܩܢܗ ܘܟܪܘܙܘܬܗ

ܟܪܘܙܘܬܗ ܫܘܪܝ ܕܝܢ ܕܝܠܗ ܡܠܟܘܬܐ: ܐܢܟܝܠ ܕܩܕܝܫܐ ܕܝܢ ܠܒܝܬܗ:
ܘܩܕܝܫܘܬܐ ܕܝܢ ܠܗܘܢ: ܘܩܕܡܝܬܐ ܕܝܢ ܡܢ ܩܕܡܘܗܝ: ܘܩܕܡܘܗܝ ܘܕܝܢ ܗܘܐ
ܫܠܝܚܘܬܗ. ܘܐܢܟܝܠ ܕܩܕܝܫܘܗܝ ܕܟܠܗ ܗܘܐ ܡܢܝܢ[2]) ܕܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܝܠܗ
ܡܢ ܩܕܡ ܦܪܨܘܦܐ: ܗܘܝܘ ܐܦ ܩܕܝܫܘܬܗ ܕܡܠܟܘܬܐ ܗܘܐ: ܗܘܝܢ ܡܢܝܢ 5
ܕܟܠܗܘܢ ܗܠܝܢ ܕܝܠܗ ܕܫܠܝܚܘܬܗܘܢ ܡܢ ܡܩܕܝܫܐ ܕܦܘܪܩܢܐ. ܗܟܢ ܗܘ̈ܝܢ
ܡܘܙܓܐ ܕܡܠܐ ܠܡܫܡܫܘ ܡܫܡܫܢܐ ܡܢ ܥܠܝܐ: ܕܩܕܡܝܬܐ ܕܢܦܩܝܢ ܟܠܗ ܚܕ̈ܝܐ.
ܕܢܦܩܝܢ. ܘܐܦܠܐ ܚܕܐ ܩܕܡܝܢ ܡܫܡܫܐ. ܡܢ ܡܘܙܓܐ ܗܢܝܢ ܐܡܪ: ܕܩܕܡܝܢ
ܙܒܢܐ ܗܘ ܫܡܫܐ ܠܢܗܝܪܐ. ܗܘܝܐ ܕܠܝܬܝܗ ܟܝܢܐ ܓܝܪ ܗܘܐ ܫܡܫܐ
ܕܡܢܚܬܐ. ܩܕܡܝܬܐ ܕܐܦ ܗܘܐ ܕܚܕܐ ܠܝ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ. ܟܕ ܒܝܬܗ ܗܘ ܕܗܘ 10
ܕܠܐ ܚܕܐ ܠܝ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܩܕܡܝܢ ܗܘ ܟܠܗ ܡܢ ܡܢ ܢܗܝܪܐ ܐܝܟ ܕܩܕܡ
ܡܫܡܫܢܘܬܗ: ܘܟܠ ܩܕܝܫܐ ܗܟܢܐ ܕܟܠܗܝܢ ܐܝܟ ܕܠܡܫܡܫܘܬܗ. ܗܘ ܚܕܐ
ܗܕܐ ܕܫܠܝܚܘܬܗܘܢ ܡܢ ܒܝܬܐ ܕܢܦܩܐ. ܡܛܠ ܕܐܦ ܗܕܐ ܐܚܪܬܐ
ܡܢ ܒܝܬܗܘܢ ܠܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ. ܕܐܦ ܩܕܡܝܢ ܙܒܢܗ ܫܡܫܐ ܠܢܗܝܪܐ ܩܕܡܝܬܐ
ܘܡܢܚܬܗ ܗܘ: ܐܢܟܝܠ ܐܡܪܝܢ ܕܡܫܡܫܢܘܬܗ ܗܘ ܘܡܫܠܡܢܘܬܗ ܠܚܪܬܐ. 15

Zweiter Tractat, bezüglich auf die Ophiten, auf Mânî, Marcion und Bardaisân.

Betrachtet Euch diese Lehre genau und seht, wie sie in sich selbst zerfällt, durch ihr eigenes Wesen widerlegt, durch ihren eigenen Bestand blosgestellt wird und an und für sich schon in ihrer Verwerflichkeit erscheint. Wie jene Worte der Arbeiter wider sie vor dem Herrn des Weinbergs das Urtheil 5 herbeigeführt haben, so haben auch die Worte dieser Lehre über die Ketzer das Urtheil ihrer Schuld in den Augen von Hörern von Verstand entschieden. Er [Mânî] hat nämlich einen eitlen Beginn mit einem verwirrten Ausgang zusammengestellt; Dinge, die mit einander streiten, (hat er zusammengebracht), 10 auf dass über sie kund werde, dass auch nicht Eine Behauptung darunter wahr ist. Er hat nämlich zu Eingang [seines Systems] behauptet, dass die Finsterniss nach dem Lichte Verlangen hatte; das ist aber etwas der sichtbaren Finsterniss Widernatürliches; es ist nämlich die uns sichtbare Finsterniss, wie sie 15 lehren, wesensverwandt mit der uns unsichtbaren. Jene aber [die sichtbare F.] flieht vor dem Lichte als vor ihrem Gegensatze und geht nicht auf dasselbe los wie zu ihrer Ergötzung. Das ist Ein Widerspruch, der zu ihrer Niederlage führt, gefolgert aus der allgemeinen Naturbeschaffenheit; vernimm nun 20 einen anderen Widerspruch gegen sie aus ihrem heiligen Buche. Wenn nämlich die Finsterniss nach dem Lichte verlangte, weil

ܘܠܡܗܝܪܐ ܒܡܠܬܐ ܕܢܣܒܝܢ ܘܦܐܝܐ ܠܫܡܘܥܐ: ܐܡܪܢܐ ܡܠܬܗ ܕܗܢܐ ܒܡܠܬܐ ܟܫܝܦܬܐ
ܡܡܠܠܢܐ ܡܫܪܝܪܘܬܐ ܠܫܡܘܥܐ. ܫܦܝܪܐ ܓܝܪ ܡܫܬܡܠܝܘܬܐ ܕܐܬܪܝ: ܕܡܫܪܝܪܘܬܐ
ܒܝܢܬܗ ܠܐ ܡܬܦܪܫܐ. ܐܝ ܕܝܢ ܗܘ ܗܘ ܒܗܠ ܡܫܡܠܝܐ ܡܡܠܠܢܘܬܗ
ܕܫܡܥܐ: ܡܢ ܒܬܪ ܐܬܪܗ ܕܫܡܘܥܐ ܡܡܠܠܢܐ. ܠܐ ܡܫܡܠܝ ܒܡܠܬܐ ܕܐܬܒܥܝܗ
ܠܡܬܒܥ. ܬܘܒ ܓܝܪ ܠܐܬܒܥܝܘ ܠܐ ܡܫܡܠܝܐ. ܐܘ ܒܡܠܬܗ ܡܡܠܠܢ ܫܡܘܥܐ: 5
ܗܢ ܕܐܬܡܠܐ ܢܗܝ ܠܡܫܬܡܠܝܘ: ܡܛܠ ܐܦ ܠܐ ܝܕܥܐ ܡܕܡ ܡܐܬܪܗ.
ܘܐܡܠܚܢܐ ܡܘܬܐ ܕܡܬܒܠܠ ܕܟܠ ܐܢܫܝܢ ܕܐܝܬ ܡܐܬܪܐ ܕܢܬܒܥܘܗ ܡܕܡ
ܘܡܐܬܪܐ ܕܫܡܘܥܘܗ ܡܡܠܠܢܐ. ܐܝ ܓܝܪ ܫܡܘܥܐ ܡܠܬܗ ܟܕ ܡܠܬܗ ܟܕ
ܟܠ ܕܐܝܬ ܒܗ: ܚܕ ܗܘ ܐܢܫܐ ܕܝܕܥ ܡܠܬܗ. ܫܡܘܥܐ ܠܡܠܬܗ ܠܐ ܗܘܐ.
ܐܡܪܢܐ ܕܐܦ ܠܐ ܕܐܝܬ ܠܐܬܒܥܝܘ: ܐܦ ܠܐ ܐܬܐ ܠܡܬܢܩܦܘ. ܐܝ ܕܝܢ ܡܢ 10
ܐܬܪܗ ܗܘ ܕܝܕܥ ܡܡܠܠܢܐ ܗܘ ܒܗܠ ܐܦܝܐ ܠܫܡܘܥܐ. ܐܡܪܢܐ ܒܫܘܦܪܗ
ܡܠܗܘܢ ܠܫܘܬܦܗ: ܕܗܐ ܒܡܠܬܐ ܗܢܘ ܟܫܝܦܐ ܕܠܐ ܡܫܡܠܝܐ
ܐܠܘܗܝ ܟܕ ܓܝܪ ܐܬܪܓܠܗ ܘܒܢܝܗ ܕܡܕܪܐ ܗܘ ܐܡܪܢܐ ܠܡܟܬܠܗܘܢ
ܐܡܪܐ. ܚܕ ܟܕ ܡܢ ܕܗܘ ܕܡܦܩ ܒܗ: ܕܠܐܬܪܐ ܕܩܘܕܡܝܢ ܒܬܪܐ ܗܘ ܒܟܠ
ܒܠܐ ܠܡܒܪܗ ܕܫܡܘܥܐ. ܘܐܡܢ ܗܘ ܚܕ ܐܢܫܐ ܡܢ ܚܕ ܗܘ: ܡܢܗ 15
ܒܢܝܐ ܘܡܢܗ ܕܡܠܠܢܐ: ܘܡܢܗ ܡܕܪܐ ܘܡܢܗ ܐܬܪܐ ܕܒܝܬܗ ܡܡܠܠܢܐ:
ܗܕܐ ܓܝܪ ܠܗܠܝܢ ܐܬܪ̈ܐ ܕܡܢܗ ܡܡܠܠܢܘܬܐ: ܕܡܢܗ ܕܐܬܪܐ ܡܬܡܬܚܐ ܐܦ
ܕܒܗܝܢ ܐܦ ܕܡܡܠܠܢܐ. ܕܡܛܠ ܕܟܠ ܡܢ ܡܠܬܐ ܘܐܡܠܝܐ ܐܬܪܐ. p. 6
ܡܡܠܠܢܐ ܗܢܘ ܠܟܠ ܡܕܡ. ܐܝܟ ܕܟܬܒ ܕܡܠܬܗ ܕܫܒܝܪܐ. ܗܟܢ ܕܝܢ
ܐܘ ܡܠܬܗܝ ܚܕ ܐܝܟ ܒܡܠܐ: ܘܡܢ ܚܕ ܐܢܫܐ ܝܕܥܐ. ܐܡܪܢܐ ܡܡܠܠ 20
ܡܠܬܗܘܢ. ܘܐܡܪܢܐ ܡܢ ܡܠܬܗ ܗܘ ܗܘ ܒܡܠܐ ܠܐ ܡܬܝܗܒ. ܘܗܟܢ ܕܐܦ
ܠܐ ܠܣܦܪܐ ܕܢܦܩ ܠܡܦܩ: ܕܠܐ ܟܕ ܢܬܪܥܘܢ ܠܡܠܬܐ ܕܡܬܝܗܒ ܒܗ:

es ihr Behaglichkeit bereitet, wie können sie dann sagen, es sei ein feindliches und quälendes Element für den anderen Theil? Und das Licht, eine Substanz, die für die Finsterniss begehrenswerth und schön ist, — wie kann aus dieser annehmlichen Substanz der Finsterniss ein Herbes entstehen? Denn was bei 5 uns Süssigkeit ist, das legt Zeugniss dafür ab, dass Bitterkeit darin sich dem Geschmacke nicht darstellt; wenn also das Gefängniss, das die Finsterniss quält, aus der Substanz des Bereiches der Finsterniss erbaut wird, so ist es unmöglich, dass eine Wesensart sich selbst Qual bereite. Denn das Feuer brennt 10 sich selbst nicht. Wenn also die Finsterniss durch ihre eigene Art Qual empfindet, was schwer anzunehmen ist, dann ist daraus zu schliessen, dass in ihrem Bezirke auch gar nichts Gutes lagert, und dann findet man die Sache in einer Weise beschaffen, die allem Existirenden widerspricht, dass die Finsterniss 15 in ihrem eigenen Bereiche Qual erleidet und in dem ihr feindlichen Bereiche Behagen empfindet. Denn wenn die ganze Finsterniss mit allem was darum und daran hängt ein einheitliches, in allen Theilen gleiches Wesen besitzt, so kann sie nicht sich selbst zur Gegnerin werden, wie das ja auch der Wolf und der 20 Löwe sich selbst nicht werden; wird aber aus dem Bereiche des Guten heraus das Gefängniss für die Finsterniss errichtet, wie kommt es dann, dass ihre Ergötzung in Qual umschlägt? Denn fürwahr, unveränderlich wonnigen Wesens ist der Baumeister und Verfertiger des Grabes, wie es ja eben ihre Er- 25 zählung meldet; denn er ist Ein und derselbe mit dem, dessen Namen wir tragen, der für seine schlimmen Zeiten zum Werkmeister des Grabes der Finsterniss gesetzt ist. In gleicher Weise ist es ein und dieselbe Substanz, aus der Baumeister und Gebäude, Grab und Erdboden, auf dem das Gebäude steht, 30 stammen; denn auf unserer Erde findet es sich so, dass aus der Erde alles stammt, sowohl der Werkmeister als das Werk; denn eben weil die Erde nicht aus mehreren Substanzen und Wesenheiten erschaffen ist, ist sie der Umwandlung in alles fähig, je nach dem Winke des Schöpfers. Sind aber alle diese 35 Dinge Einer Natur und haben einen wesensguten Ursprung, wie kann dann dieses leidensunfähige Wesen getheilt, und wie in aller Welt kann es zerschnitten werden? Und sie, die nicht

ܡܨܪ̈ܝܢ ܟܕ ܘܡܫܡܫܝܢ ܕܩܪܝܐ ܗܘܝܢ: ܠܐ ܡܫܬܡܥܝܢ ܠܗ. ܐܘ ܡܨܪܝܐ
ܕܠܒܫܬ ܐܢܬܝ. ܒܫܡܐ ܟܕ ܐܢܬܝ ܡܨܪܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܕܗܘܦܟܝܗܘܢ. ܐܘ ܐܪܥܐ
ܗܝ ܕܠܘܬܟ ܡܢܗ ܥܘܡܠܢܐ: ܘܩܪܝܬܐ ܐܬܝܢ ܕܫܠܡܘܬܐ ܠܘܬܟ ܡܢܗܘܢ. ܐܡܝܢܐ ܡܢ ܐܢܫ
ܘܗܘ ܒܝܬܐ ܘܡܢ ܐܬܪܐ: ܡܢܗ ܢܬܡܠܐ ܡܠܠܐ: ܘܡܢܗ ܩܪ̈ܝܬܐ ܡܬܡܠܝܐ.
ܡܛܠ ܠܗ ܚܕܐ ܗܝ ܐܡܬܐ ܘܡܠܬ ܠܒܢܝܗ. ܐܠܐ ܗܝܟܠܐ ܕܚܕܐ ܠܚܕܐ 5
ܠܐ ܕܩܢܝ. ܐܘ ܡܠܟܘܬܐ ܫܡܝܐ ܗܝ ܘܠܐ ܡܬܝܗܒܐ ܡܢ ܡܠܟ̈ܐ: ܗܐ ܐܦ
ܗܢܐ ܢܗܪܐ ܡܢ ܒܢܝܗܘܢ: ܒܫܠܡܐ ܗܝ ܘܡܢ ܡܕܡ ܕܝܨܦܘܬܐ ܗܠܝܢ * * *
ܗܟܢܐ ܠܐ * * * ܘܡܫܡܫܝܢ ܕܗܢܐ ܠܐ ܡܬܝܗܒ. ܐܘ ܕܝܢ ܠܐ ܡܫܡܫܝܢ ܡܠܟܐ
ܕܠܐ ܢܬܪܥܘܢ. ܒܫܢܝܗܘܢ ܡܠܟܘܢ ܗܘܝܢ ܡܫܡܫܝܢ ܠܗ ܡܢ ܐܒܐ ܠܗ.
ܘܡܬܦܠܗܘܢ ܟܕ ܡܫܡܫܝܢ ܠܗ.܀ ܐܘ ܕܝܢ ܒܫܡܐ ܗܝ ܘܡܠܟܘܬܗ 10
ܕܡܨܪܐ ܐܝܟ ܕܡܬܥܒܕܝܢ: ܗܕܐ ܕܫܦܝ ܘܠܡܠܟܘܬܗ: ܐܘ ܟܠܗ ܫܡܫܐ
ܗܝ ܐܪܥܟܝ ܗܘ ܫܡܫܐ ܕܢܠܦܝ ܠܒܢܝܐ: ܕܟܕ ܠܐܦܝ ܠܐ ܐܬܚܙܝ. ܠܐ
ܒܠܗܠܝܢ ܗܘܐ ܟܕ ܗܕܐ ܕܢܪܐ ܕܫܘܪܐ ܡܬܟܠܠܐ ܕܠܐܦܝ: ܠܗ ܡܫܬܘܕܥ
ܘܠܢܘܗܪܐ ܡܬܠܝܐ. ܐܘ ܕܝܢ ܢܘܗܪܗ ܟܕ ܫܘܪܐ. ܡܨܪܐ ܗܘܐ ܗܘܐ ܕܠܫܡܗ
ܢܗܝܪܐ: ܕܫܟܠ ܠܐܘܦܝܗ ܘܢܒܥܝ ܡܨܪܐ ܐܢܬܐ. ܠܐ ܕܟܪܣ ܐܠܐ ܕܫܒܩ. 15
p. (ܘܠܐ ܕܡܬܠܐ ܐܠܐ ܕܕܠܚ. ܘܠܐ ܕܡܬܟܬܐ ܐܠܐ ܕܡܬܒܠܒܠ. ܘܠܐ ܕܫܘܚܠܦ ܐܠܗܐ
ܠܢܘܗܪܐ ܐܠܐ ܕܩܐܡ ܟܠܗ ܢܘܗܪܐ. ܐܘ ܡܫܝܚܘܬܐ ܗܕܐ ܕܡܨܪܐ ܕܫܠܡܗ
ܗܝ. ܗܘ ܒܟܢܘ ܡܢܚܡ ܟܠܗܝܢ. ܕܟܢܘܪܐ ܗܝ ܘܫܡܫܐ ܘܩܠܝܠܐ[3]:
ܕܡܨܪܐ ܗܘܐ ܕܢܒܥܝ ܛܠܠܐ ܕܡܬܚܙܝܢ ܠܟܠܕܝܢܗ ܕܢܘܗܪܐ. ܐܘ ܕܝܢ ܡܨܪܐ
ܗܘܐ ܕܢܒܥܝ ܗܘܝܢ: ܗܝܟ ܕܝܢ ܠܐ ܒܟܪ: ܗܫܡܐ ܟܢܘܪܘܬܗ ܕܠܗ ܠܦܠܟܘܣ 20
ܘܡܠܛܠܝܦܣܝܗܘܢ ܠܦܐܪ.܀. ܡܫܡܫܝܢ ܕܝܢ ܐܦ ܐܫܡܘܬܐ ܫܡܫܐ: ܡܢ
ܗܫܘܝܢ ܠܗܘܢ ܗܘܦܐ ܟܒܪ ܢܗܝܪܐ. ܕܟܠ ܡܨܪܐ ܗܘ ܦܠܟܘܣ[4] ܫܠܝܗ

einmal Brot brechen wollen, um dem mit dem Brote vermischten Lichte nicht wehe zu thun, fügen sie denn durch das Zerschneiden und Zerspalten dieser Steine da dem Lichte keinen Schmerz zu? Und wenn es durch das Brechen von Brot leidet, wie viel mehr durch das Zerschneiden und Zerstücken seiner 5 Glieder? Ist aber die Erde empfindungslos, und haben Steine das Gefühl des Leidens nicht in sich, was hat man dann darüber zu denken, dass es Eine Natur und Ein Wesen sein soll, aus dem die vernunftbegabten Seelen und zugleich die stummen Steine stammen? Es folgt daraus, dass wir nicht Eine der 10 Seele ähnliche Substanz anzunehmen haben, sondern viele, die sich unter einander nicht gleichen. Wenn die Dinge also um ihres Schweigens beim Zerschneiden wegen keine Empfindung haben, so ist auch jenes Licht mit ihnen wesensgleich (d. i. empfindungslos); denn es beobachtet Schweigen, während es mit 15 den Dingen vermischt ist, — — daher nicht — — und sie zerschneiden, da es keine Empfindung hat. Wenn sie aber, um nicht wehe zu thun, nicht schneiden, so mögen sie wissen, dass sie mit ihren Zähnen noch grösseres Leiden hervorrufen, wenn sie das Licht essen, und mit ihren Bäuchen, wenn sie es darin 20 einsperren. — Wenn aber, wie sie lästern, der Gründer des Körpers böse ist, und das sei ferne, und die Finsterniss den Plan hatte, der Seele ein Gefängniss zu schaffen, damit sie aus demselben nicht herauskommen könnte, so wäre es für ihn nicht schwer, zu erkennen, dass es der läuternde Ofen, den er 25 selbst bereitet hat, ist, den er lästert, während er das Licht läutern will; irrt er aber von vorn herein, so wäre es möglich, dass ihn ein Versuch, seinen Bau zu zerstören und einen andern Körper zu schaffen belehrte, einen Körper, der nicht trennt sondern gefangenhält, nicht läutert sondern trübt, nicht reinigt 30 sondern besudelt, nicht dem Lichte freien Weg lässt, sondern es zäh festhält. Wenn diese Körperschöpfung in seiner Macht stände, so würde dieses sein Werk ihn überzeugen, dass der Schöpfer (Gott) weise und gütig ist, wenn er (der Böse) im Stande war, Gefässe zu schaffen, die die Reinigung des Lichtes 35 hinderten; wenn er also im Stande war diese Schöpfung zu vollbringen — er war es aber nicht — so genügt Gottes Schöpferthätigkeit, dass man ihn preise und seine Widersacher schelte.

ܕܫܘܒܚܐ. ܐܦ ܕܝܢ ܢܘܗܪܐ ܒܥܠܡܐ ܥܠܡܐ ܥܬܝܕܐ ܘܢܦܩ. ܡܪܕܝܬܐ
ܕܒܢܝܢܐ ܗܘ ܚܙܝܐ ܘܡܣܬܒܪܐ. ܐܦ ܢܘܗܪܐ ܟܪܝܐ ܒܢܝܢܗ ܗܘ. ܐܝܟܢܐ ܕܒܥܒܗ
ܠܐ ܢܘܗܪܐ ܐܦ ܗܘ ܡܬܓܠܐ. ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܕܐܦ ܒܢܝܢܗ ܕܥܠܡܐ ܚܙܝܐ ܗܘ
ܐܝܟ ܕܡܠܟܐ. ܡܛܠ ܕܗܘ ܢܦܩ ܘܗܘ ܫܡܫܐ. ܘܡܛܠ ܕܗܟ ܠܗ ܠܢܘܗܪܐ
ܗܢܐ ܡܬܚܙܐ ܕܠܐ ܦܫܛܘܬܐ. ܐܦ ܕܒܢܝܢܗ ܗܘ: ܐܝܟ ܗܢܐ ܒܢܝܢܐ ܦܠܓܘܬܗ 5
ܡܚܕܐ ܘܦܠܓܘܬܗ ܠܐ: ܘܦܠܓܘܬܗ ܚܙܐ ܘܡܬܒܪ. ܘܦܠܓܘܬܗ ܡܚܕܐ ܘܡܬܒܠܥ.
ܐܦ ܓܝܪ ܒܢܝܢܐ ܡܚܕܐ ܡܬܦܩܕܘܗܝ: ܥܠ ܫܡܫܐ ܟܕ ܐܬܟܢܫܘ ܐܦ
ܐܬܟܢܫܘ: ܒܢܝܢܗ ܕܫܡܫܐ ܠܐ ܡܬܚܙܐ ܗܘܐ. ܐܝܟܢܐ ܓܝܪ ܕܠܐ ܡܬܚܙܐ ܡܬܬܠܝܢ
ܐܬܠܬܗ ܕܠܐ ܢܘܗܪܐ ܐܬܠܬܗ: ܗܟܢ ܓܝܪ ܐܬܠܬܗ. ܗܟܢܐ ܠܐ ܦܫܝܛ
ܗܘܐ ܕܫܡܫܐ ܡܚܕܐ ܕܐܬܠܬܗ. ܘܗܟܢ ܦܠܐ ܦܫܝܛ ܕܬܠܬܐ ܕܠܐ 10
ܕܙܘܓܐ[5]). ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܢܦܫܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܐ.·:· ܐܦ ܬܠܬܝܗܘܢ ܕܫܡܫܐ ܗܘ
ܦܠܓܐ ܠܗ ܠܢܘܗܪܐ ܒܓܘ ܫܪܪܐ ܐܝܟ ܕܠܬܠܬܐ: ܘܐܝܟ ܠܐ ܦܠܓܘܬܗ
ܠܗܘ ܢܘܗܪܐ. ܕܫܪܟܐ ܘܢܦܩ ܐܝܟ ܕܠܐ ܢܦܘܩ. ܘܐܝܟ ܡܕܐ ܠܒܢܝܢܐ p. 63
ܕܠܐ ܦܫܝܛܐ. ܡܛܠ ܓܝܪ ܫܦܝܥ ܕܢܦܫܗ ܒܢܝܢܐ ܕܢܘܗܪܐ: ܕܒܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܐ ܠܐ ܬܬܦܠܓ. ܘܟܕ ܐܝܬ ܒܫܡܫܐ ܗܘ ܢܘܗܪܐ. ܦܫܝܛܐ ܗܘ 15
ܠܦܠܓܘܬܗ ܦܠܓܐ ܒܢܝܢܗ ܕܠܐ ܡܚܕܐ. ܘܠܝܬܐ ܕܝܢ ܕܡܬܚܡܐ ܕܢܦܠܓ ܐܢܫ
ܠܐ ܡܨܐ. ܦܠܓܐ ܕܡܚܕܐ ܗܘ ܦܠܓܗ ܟܠܗ ܒܢܝܢܐ ܕܠܐ ܦܫܝܛܐ. ܕܐܦ
ܦܠܓܐ ܕܟܠܗ ܢܘܗܪܐ ܠܫܡܫܐ ܦܫܝܛܘܬܐ: ܐܬܬܚܝܕ ܗܘ ܕܠܐ ܦܫܝܛܐ
ܘܐܝܟܢܐ ܢܘܗܪܐ ܗܘ ܕܐܬܝܠܕ ܕܫܪܟܐ ܘܢܦܩ: ܠܐ ܐܬܦܠܓ ܟܕ ܡܢ ܒܢܝܢܗ
ܕܐܬܦܠܓ ܠܡܐ. ܐܦ ܡܪܕܝܬܐ ܕܢܦܫܗ ܗܘ: ܦܠܓܐ ܕܒܢܝܢܐ ܗܘ ܘܡܬܒܪܐ. 20
ܐܝܟܢܐ ܕܗܢܝܢ ܦܫܝܛܘܬܐ ܕܠܐ ܡܬܦܠܓܢ ܡܬܚܡܬܐ ܐܝܟ ܕܠܐ ܡܪܕܝܬܐ. ܘܡܬܚܡܢܘܬܐ
ܕܠܐ ܦܫܝܛܬܐ ܘܡܬܚܡܢܘܬܐ ܕܠܐ ܐܘܪܚܐ. ܗܘܪܐ ܟܕ ܕܝܢ ܗܘ ܪܘܚܗ ܕܡܫܝܚܐ ܐܬܦܫܛ

— Nun lehren weise Aerzte, und die Glieder sammt der ganzen Körpercomplexion zeugen dafür, dass die Kraft der Ausdauer in steigendem Masse über den Körper sich verbreitet; wenn aber das Licht allmählich geläutert wird und entweicht, so versteht es sich, dass der (kraftvolle) Gehalt sich auflöst und zerstreut. 5 Und wenn die Seele mit dem Lichte gleicher Natur ist, warum entweicht dann nicht auch sie mit ihm in der Läuterung? Denn auch ihre Substanz müsste sich auflösen wie die des Lichts. Was ist Schuld daran, dass die Lichtmaterie fortgeht und die Seele bleibt? Und was hat der Seele dieses feste Haften ver- 10 liehen, in Folge dessen sie sich nicht auflöst? Ist es ihr von Natur eigen, wie ist es dann zu erklären, dass diese Natur zur Hälfte eine festhaftende ist und zur Hälfte nicht? Zur Hälfte der Auflösung und Zerstreuung unterworfen und zur Hälfte fest und in sich gesammelt? Wenn nämlich die Sub- 15 stanz eine von je her festbleibende wäre, so wären die Kinder der Finsterniss durch ihr angebliches Verschlingen nicht im Stande gewesen, die Substanz des Lichtes aufzulösen. Denn wie sie nicht im Stande sind, die Existenz des Lichtes aufzuheben, so dass es nicht mehr ist — denn es existirt ja — so 20 vermochten sie auch nicht die feste Fügung seines Wesens aufzulösen. Diese Worte können ohne bildliche Erklärung gesprochen werden, ja bei bildlicher Deutung können sie gar nicht bestehen. — Sagen sie aber, der Böse mache die Seele im Leibe fest, als ob sie gefesselt würde; so erwidere ich: 25 warum hat er dann nicht jenes Licht festgebannt, das geläutert wird und entweicht, damit es nicht entweiche? Und wie konnte er eine Wesensart festbannen, die gar nicht fest gebannt werden kann? Denn wer ist gewaltig genug, die Natur des Feuers zu befestigen, damit sie sich nicht im Strahle der Leuchte ver- 30 theile? So sehr das Feuer in sich gesammelt ist, kann es sich doch zertheilen vermöge seiner nicht festgebannten Wesensart. Den Sonnenstrahl aber kann kein Mensch zertheilen, weil er vermöge einer unauflöslichen Naturbeschaffenheit ganz und gar festgefügt ist. — Wenn nun deswegen, weil die Seele in den 35 sinnlich greifbaren Körper eingegangen ist, sie, die nicht greifbare, greifbar geworden ist, wie kommt es dann, dass das Licht, von dem sie sagen, dass es geläutert werde und ent-

ܕܐܡܪ ܙܢܝܢܘܬܐ: ܒܗܝ ܕܐܡܪ ܕܡܢ ܡܟܝܠ ܢܬܒܛܠܘܢ ܐܠܗܘܬܗ ܢܒܝܐ
ܘܐܬܦܪܟܠ. ܐܝܟ ܐܦ ܗܘ ܐܢܛܝܘܟܘܣ: ܕܗܘܝܢ ܩܕܡܝܬܐ ܡܫܝܚܝܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ
ܢܒܝܐ ܘܟܗܢܐ. ܡܛܠ ܕܠܐ ܢܬܩܛܠܘܢ ܕܡܢ ܩܕܡܘܗܝ ܠܟܢ ܡܢ
ܐܟܣܘ. ܘܡܚܐܠ ܕܠܐ ܒܡܬܠܐ ܐܢܫܐ ܡܢ ܩܕܡ ܡܠܟܘܬܐ
ܩܕܝܫܬܐ ܕܡܠܟܗܘܢ ܡܢ ܐܬܪܗ. ܐܝܟ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܡܕܡ ܕܐܝܬ ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ 5
ܘܡܫܝܚܐ ܠܗܘܢ ܠܡܪܗ ܕܥܠܝܗܘܢ. ܗܘܝܐ ܩܕܡܝܬܐ ܕܥܠ: ܟܠܗ ܕܗܘܐ ܗܝ
ܕܩܕܡܘܗܝ ܡܢ ܐܬܪܗ. ܘܡܢ ܩܕܡ ܕܡܠܟ ܐܝܟ ܠܡܬܥܠܒ ܟܠ ܢܒܝܐ ܕܠܗܘܢ.
ܕܥܠ ܡܢ ܐܬܪܗܘܢ. ܥܡ ܕܡܠܟܘ ܒܡܫܝܚܘܬܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܡܠܟܘܬܐ. ܠܡܠܟܘ
ܡܫܝܚܐ ܡܠܟܐ ܩܕܝܫܐ: ܗܘܝܘ ܕܝܢ ܒܡܘܡܐ ܕܟܗܢܐ ܕܡܠܟܘܬܐ. ܘܒܝܘܡܬܗ p. 64
ܠܐ ܡܫܬܟܚܐ ܐܠܗܐ. ܘܠܐ ܡܠܟܘܬ ܗܘܢܝ ܩܪܝܒܐ ܠܡܠܟܝܢ ܡܢ ܗܘܐ. ܐܠܐ 10
ܐܦ ܠܐ ܡܬܩܪܐ ܢܒܝܐ: ܡܫܬܟܚܐ ܒܝܘܡܬܗ ܐܠܗܐ ܐܘ ܫܘܪܝܐ ܟܠ ܩܪܒ
ܕܐܠܗܘܬܗ. ܘܐܦ ܠܐ ܒܝܘܡܐ ܕܫܠܡܐ ܕܡܫܬܟܚ ܗܘܐ ܐܘ ܐܚܪ ܡܢ ܗܢܐ
ܕܐܠܗܘܬܗ. ܗܟܢ ܓܝܪ ܕܟܘܠܗ ܘܐܝܟ ܕܠܗܘܢ ܕܩܕܡ. ܡܛܠ ܗܢܐ ܐܢܘܢ
ܡܡܠܟܘܬܐ ܕܟܠ ܐܝܟ ܠܗܘܢ ܗܝ ܒܗܘܢ ܕܠܐܠܗܐ ܕܝܘܡܬܗ. ܩܪܝܒ ܕܝܢ
ܕܢܣܒ ܐܦ ܡܠܟ. ܐܘ ܕܒܐ ܐܘ ܐܚܪ: ܐܘ ܒܪܙ ܐܘ ܢܒܝܐ. ܒܫܢܬܐ ܗܝ ܗܘ 15
ܕܐܠܗܘܬܐ ܒܟܪܝܣܛܐ. ܐܝܟ ܐܦ ܟܠ ܗܢܘܢ ܒܫܢܝܐ ܕܠܐ ܕܐܠܗܘܬܗܘܢ: ܡܠܟܘܬܐ
ܗܘ ܒܟܠܝܗܘܢ ܕܒܢܝܐ ܗܘ ܕܒܥܝܢ ܐܢܘܢ ܕܠܐ ܚܝܠܐ. ܐܠܐ ܠܗ ܫܢܬܗ
ܕܒܪܝܫܝܬ ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܗܢܐ. ܫܒܥܐ ܓܝܪ ܫܪܝܘܬܗ ܕܥܠܡ. ܕܗܘ ܐܠܗܘܬܗ
ܠܡܢܐ ܕܥܠܝܗ ܢܡܠܟ ܘܢܣܒܗ ܐܝܟܢܐ. ܐܘ ܗܟܝܢ ܒܫܢܝܐ ܕܡܢ ܠܟܠ
ܒܐܠܗܐ: ܡܡܠܟܘܬܐ ܐܢܘܢ ܐܝܟ ܒܫܢܝܐ ܐܢܘܢ. ܐܝܟ ܫܢܬܐ ܡܠܟܘܬܗ ܢܗܘܐ 20
ܡܡܠܟܝܢ ܐܠܗܐ ܩܕܝܫܘܬܗ.܀. ܗܢܐ ܒܗ ܡܬܠܟܢܐ ܕܡܠܟܝܢ: ܥܒܪܐ
ܐܠܗܘܬܐ ܕܒܟܠ ܫܢܝܐ. ܕܝܢ ܡܫܬܪܝܘܬܗ ܥܡܡܐ ܠܟܪܘܙܘܬܗ. ܘܐܒܘܗ

weiche, nicht zugleich mit seinem Wesensverwandten (der Seele im Körper) greifbar geworden ist, der dies doch dort wurde? Und wenn die Erkenntniss der Seele eigen ist, weil sie in sich gesammelt und fest localisirt ist, so versteht es sich, dass diejenigen Theile, die nicht befestigt sind, taub sind ohne Erkennen, stumm ohne Rede und ruhend ohne Bewegung. In dieser Hinsicht hat sich Bardaisan, Mani's Lehrmeister, als ein klüglich redender Mann finden lassen, wenn er sagt, dass die Seele aus sieben Bestandtheilen zusammengemischt und zusammengeschweisst sei; doch auch er ist zu tadeln, denn die vielen Bestandtheile, die die Seele in sich sammelt und vereinigt, machen die Mischung der sieben Theile in einer ihre Ordnung zerstörenden Weise vielartig, und da sie nicht in gleichem Maasse von allen essbaren Dingen die Bestandtheile aller Mischungen hernimmt, so trifft sich's, dass eine der Mischungen das Uebergewicht gewinnt und die übrigen Theile überdeckt; und dieses Uebergewicht der einen Mischung ist die Veranlassung zur Verwirrung aller Mischungen. Und an dem äusserlich sichtbaren Körper kann man in Betreff der im Innern verborgenen Seele lernen; denn von Einem seiner Mischungstheile kommt, wenn er durch die Menge Einer Speise ein Uebergewicht erlangt hat, dem ganzen Leibe Nachtheil. — Zeuge ist nun die spirituelle Natur der Engel, deren Wesen keinen Zuwachs annimmt; und nicht nur diese Heiligen sind darüber erhaben, sondern nicht einmal die Natur der unlauteren Teufel lässt ein Mehr oder Minder im Verhältniss zum Bestehenden zu; auch ist der Gehalt der Sonne nie grösser oder kleiner geworden als er ist; denn diese und ähnliche Wesen sind vollendete Existenzen, in denen zu jeder Zeit das Mass ihres Seins bewahrt bleibt. Aber ein Ding, das ab- und zunimmt, grösser oder kleiner, kürzer oder schwächer wird, ist ein Wesen, das bei seiner Erschaffung dem Untergange geweiht ist; doch hat auch über die unvergänglichen Wesen der Wille, der sie ohne Vergänglichkeit des Seins schuf, Gewalt. — Indess sind wir eben nicht gekommen, den Koth des Bardaisan zu durchwühlen; am Unflathe des Mânî haben wir genug; denn unsere Zunge eilt, alsbald unversehrt von ihm loszukommen. Wenn also die oben beschriebenen Naturen vollendete sind, obwohl

ܕܝܢ ܠܘܬ ܟܠܗܘܢ ܗܕܡܝܗܘܢ. ܘܡܛܠܗܘܢ ܕܝܢ ܠܡܗܝܡܢܘܬܐ. ܘܒܬܪ ܕܝܢ ܕܕܐ
ܕܐܬܟܠܬܐ ܗܘ ܐܬܐܡܪ: ܒܡܬܟܠܬܐ ܗܘ ܣܠܝܩܘܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ. ܘܐܡܪܐ ܕܠܟܘܢ
ܫܡܝܢܐ. ܒܫܡܝܐ ܕܒܝܬܐ ܘܡܠܟܘܬܐ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܠܘܬ ܟܠܗܘܢ ܒܢܝܢܫܐ.
ܟܕ ܠܒܪܝܬܐ ܗܘܝܬܐ ܘܡܠܟܘܬܢ. ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܡܟܝܠ ܘܡܘܕܝܢ ܕܗܘܝܘ ܟܠܗ
ܡܢ ܟܠ. ܕܟܕ ܚܕ ܗܘ ܕܝܢ ܐܠܗܐ. ܢܗܘܘܢ ܡܢܗ ܡܟܝܠ ܗܘܝܘ ܕܒܢܝܗ. 5
p. 6 ܗܘܐ ܠܐܪܥܐ ܕܫܡܝܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐ. ܐܝܟܢ ܕܝܢ ܡܘܟܠ ܗܘ ܒܢܝܐ ܡܕܝܢ
ܕܢܘܪܐ ܠܗ. ܠܗܠܝܢ ܕܒܡܠܬܐ ܕܝܢ ܕܡܢ ܠܐ ܡܕܝܢ ܡܢܝܐ ܠܡܬܒܥܐ. ܠܗܠܝܢ ܒܢܝܐ
ܕܝܢ ܐܝܟܢܐ ܕܐܬܠܬܐ ܠܟܠ ܒܪܘܚ. ܡܬܝܬܝܐ ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܗܘ: ܘܐܬܝܠܐ
ܐܝܬܝܐ ܠܟܠܗ ܠܐ ܐܬܚܙܝܘ. ܀. ܗܟܢ ܗܘܝܘ ܐܠܗܐ ܕܠܐ ܡܬܐ. ܟܕ ܡܟܝܠ
ܕܡܘܟܠ ܡܢܗ ܡܬܝܬܝܐ ܐܢܘܢ. ܘܡܢ ܐܠܗܐ ܟܕ ܢܬܟܠܠ ܒܫܡܝܐ ܒܥܠܡܐ: 10
ܟܕ ܒܟܠܗܝܢ ܕܗܘܘ ܡܢܗ ܠܐ ܡܬܚܙܝ. ܘܐܡܪ ܒܢܝܐ ܕܠܐ ܡܬܟܠ ܡܘܟܠ
ܢܦܫܐ ܡܬܒܥܐ: ܗܢܘܢ ܕܐܬܬܝܗ ܘܐܬܟܠܠܘ. ܡܟܝܠ ܗܘܐ ܠܟܠܗܘܢ.
ܠܐ ܡܟܝܠ ܕܢܦܐ ܡܢܗ. ܕܟܕ ܗܘ ܐܢܘܢ ܠܗ ܐܢܫܐ ܡܪܡܐ ܠܒܢܝܐ ܫܡܝܐ
ܢܗܘܘܢ ܐܢܘܢ ܠܗ ܘܟܕ ܡܢ ܕܟܠܗܘܢ ܗܘܐ ܡܟܝܠ. ܘܡܢ ܡܢܗܘܢ[6]
ܠܗ ܢܦܠ ܐܢܫܐ. ܘܡܢ ܕܡܢܗܘܢ ܠܗ ܢܦܫ. ܢܦܫ ܘܐܦ ܘܒܢܝܐ 15
ܢܘܪܐ. ܡܟܝܠ ܡܬܒܥܐ ܕܟܠܗܘܢ. ܟܕ ܐܝܬ ܒܗܘܢ ܠܗ
ܡܢܗܘܢ ܘܫܘܟܠܠܗ ܕܢܗܘܐ: ܗܘ ܕܒܟܠ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܒܪܢܫܐ
ܟܠܗ ܕܝܢ ܕܡܬܝܬ ܐܢܘܢ ܘܠܡܢ ܐܢܘܢ. ܕܟܕ ܡܠܝܐ ܘܠܐ. ܢܬܠܟܘܢ
ܗܘ ܡܕܝܢ ܕܒܟܠ ܠܗܘܢ. ܘܕܢܗܘܐ ܒܫܡܝܐ ܘܪܘܚܐ ܠܒܢܝܢܫܐ ܡܢ
ܡܢ ܟܠ. ܀. ܐܘ ܡܢܐ ܗܟܢܐ ܐܘܡܢܐ ܗܢܐ ܐܠܐ ܒܟܠ ܠܡܫܝܚܐ ܗܘ: 20
ܕܒܟܠ ܢܫܡܬܐ ܕܐܘܡܢܘܬܐ ܠܐ ܐܬܝܕܥ. ܐܘ ܕܝܢ ܫܡܝܐ ܗܘܐ: ܠܐ ܟܕ ܡܢܗ
ܗܘܐ ܕܢܬܒܥ ܡܬܟܠܬܐ: ܘܐܦ ܒܫܡܝܐ ܗܘܐ ܘܒܢܫܡܐ: ܠܐ ܟܕ ܡܢܗ ܗܘܐ

geschaffen, wie viel mehr muss da der Ewige in seinem Wesen vollendet sein! — Jene Lehre der Wahnwitzigen verkündet also ein in allen Stücken mangelhaftes Sein; und diese Mangelhaftigkeit des proclamirten Wesens ist ein Widerlegungsgrund gegen die Proclamirenden. Sie haben nämlich zwei Grund- 5 wesen in widersprechender Weise zusammengesetzt; diese fallen aber entschieden in Auflösung auseinander; denn etwas was ohne Vernunft behauptet wird, das wird durch eine gesunde Vernunft abgewiesen, und derjenige, welcher das Gewand des Haders trägt, wird durch die Ueberzeugungskraft der Wahrheit 10 blossgestellt. Sie setzen nämlich dem Namen nach zwei Grundwesen, während sich bei genauerer Forschung viele finden; denn er (Mânî) führt Geburten und Geschlechter ein, die einander entgegengesetzt sind. Zwar ist es nur Ein Wesen, aber es entspringen aus ihm solche, die von ihm selbst grundverschieden 15 sind. Das ist für das Ohr der Wahrheit ungeniessbar; denn wie kann diese Natur etwas hervorbringen, was für sie fremdartig ist? Aber zu einem Geschöpfe, das aus Nichts entstehen kann, und zu einem Wesen gehemmter Existenz gibt es keinen Zugang, vorzüglich aber, wenn es Eins ist und andere 20 Existenzen mit ihm nicht vermischt sind. Mânî setzt also ein unsterbliches Grundwesen, während die Nachkommen, die es aus sich erzeugt, sterblich sind. Aber wo in aller Welt ist Sterblichkeit in den Früchten zu Tage getreten, während sie mit der Wurzel, aus der sie hervorgingen, nicht vermischt ist? 25 Und wie kann eine nicht zusammengesetzte Natur zusammengesetzte Körper hervorbringen, die betastet und getödtet werden können? — Du hast diese Thorheit gehört, komm und höre eine, die noch grösser ist. Nachdem nämlich der Urmensch die Kinder der Finsterniss gefangen hatte, zog er ihnen die 30 Haut ab und machte aus ihren Häuten diesen Himmel, aus ihrem Miste wölbte er die Erde, und aus ihren Knochen goss er die Berge, richtete sie auf und thürmte sie empor. Willkommen sei des Mannes Güte*), die seinen Betrug sehen lässt! Da nun in ihnen eine Mischung und Vermengung von Licht 35

---

*) d. h. ironisch: wie freuen wir uns, dass der Mann (der Ketzer Mânî) so liebenswürdig, so gütig ist, seine Betrügerei offen sehen zu lassen!

ܕܠܩܝ ܒܢܘܪܐ: ܒܗܢܝܢ ܓܝܪ ܡܐܬܐ ܕܐܬܡܢܝܬ ܫܒܥܡܐܐ ܡܫܘܚܬܐ: ܡܬܟܠܢܬܐ
ܡܬܦܪܫ ܒܗܘܢ ܬܪܥܐ ܡܢ ܥܡܐ. ܘܡܫܬܠܛܐ ܡܢ ܒܗܡܐ. ܗܢܐ ܕܝܢ
ܐܘܡܢܐ: ܐܝܟܢܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܦܫܝܛܬܐ ܐܟܠܐ ܠܟܠܐ. ܐܦ ܠܐ ܒܪܘܚܐ ܢܫܠܡ
ܐܡܕܝܢ ܕܢܒܘ ܐܢܫܝ ܕܡܬܒܪܟܝܢ ܠܐܘܡܢܘܬܗ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܒܗܘܟܠܝܢ
ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܢܬܚܫܚܘܢ ܐܠܐ ܒܬܪ ܚܟܡܬܐ ܡܪܕܘܬܐ. ܕܚܟܡܬܐ ܒܥܠܝܗ ܓܠܝܬܐ.
ܘܐܦ ܒܫܘܬܐ ܠܗ ܒܟܠ ܢܘܡܘܣ ܡܪܕܘܬܐ: ܒܬܫܡܫܬܐ ܕܝܢ ܚܫܝܫܘܬܐ. ܐܦ
ܠܐ ܡܠܬܐ ܡܬܕܪܫܢܝܬܐ. ܘܠܗ ܗܘܕܘܝ ܟܘܟܒܗ ܕܚܝܠܐ ܗܢܐ. ܕܐܦ ܡܫܡܗ
ܠܐܪܥܐ ܢܦܠ: ܬܚܪܬܗ ܡܢ ܠܟܠ ܒܡܠܟܘܬܐ ܡܬܚܫܒܬ. ܘܗܘܪܐ ܗܡܬܒܪܐ
ܡܬܚܫܒܪܐ: ܕܢܦܠ ܡܢܐ ܕܝܢ ܡܫܪܝܢܬܐ: ܘܡܠܟ ܬܚܪܐ ܕܝܢ ܙܘܚܬܐ.܀.
ܐܫܬܘܬܐ ܕܝܢ ܕܐܡܢܘܬܐ ܘܡܠܟܐ ܐܡܪܝܢ ܟܠ ܐܝܠܝܢ. ܡܬܠܗܝܐ ܕܗܪܫܝ ܐܠܗܝ:
ܠܝܗ ܡܢ ܐܣܝܘܬܐ ܕܡܠܟܐ ܢܬܣܩܠܝܢ. ܒܬܪ ܟܕ ܐܘܒܠ ܐܚܕܢܐ ܒܗܘܪܐ.
ܕܠܗ ܒܟܠܗܘܢ ܡܢܗܝܢ ܡܐܬܐ ܡܢ ܟܒܪܐ: ܘܐܬܦܟܢܐ ܡܢ ܕܫܝܫܐ. ܘܐܦ
ܐܪܥܐ ܕܠܗ ܟܠܗܘܢ ܡܫܡܫܝܢ ܫܘܬܐ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܘܠ ܐܝܟ ܕܡܠܟܝܢ ܡܢ
ܗܘ ܒܪܬܐ ܕܐܪܦܘܠܝܬܐ ܡܠܟܐ ܙܘܟܠܐ: ܡܢܝܢ ܫܘܠܛܢܗ ܕܗܘ ܢܘܗܪܐ
ܒܠܝܒܐ. ܒܦܝܒܬܐ ܢܦܫ ܕܐܪܦܘܠܝܬܐ ܕܟܠܝܗܘܢ. ܗܢܐ ܓܝܪ ܗܘ ܡܠܟܢܐ
ܠܦܐܐ. ܕܡܪܝܬ ܡܢܝܢܬܐ ܕܟܠܗܘܢ ܡܢ ܠܗ ܒܦܝܬܐ.܀. ܐܠ ܕܝܢ ܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ
ܐܢܫܝ ܡܢܝܢܗܘܢ: ܕܐܝܟ ܕܐܝܬ ܡܠܘܬܐ ܠܫܡܐ: ܗܟܢܐ ܡܢ ܡܠܘܬܐ ܕܟܠܗ
ܫܡܘܥܐ ܗܘܐ ܡܫܡܫܐ ܘܐܪܥܐ ܘܡܪܥܐ ܕܒܪܝܬܐ: ܬܪܬܝܢ ܕܐܝܬܝܬܐ ܕܐܢܫܐ
ܠܡܫܡܫܢܝܢ ܡܡܠܐ. ܠܐ ܓܝܪ ܡܬܚܫܒ ܕܢܗܘܘܢ ܡܠܘܬܐ ܡܫܬܐ: ܡܢ
ܐܠܝܢ ܕܒܢܝܢܗܘܢ ܠܐ ܡܫܬܘܐ ܐܢܘܢ. ܡܠܘܬܐ ܓܝܪ ܡܫܬܐ ܕܡܢ ܫܘܡܐ:
p. 67 ܗܝ ܡܬܚܫܒܐ ܠܟܠܗܘܢ ܕܐܦ ܗܝ ܡܬܚܘܝܐ ܗܝ. ܘܐܦ ܗܘ ܐܒܘܬܗ
ܡܬܠܦܠܝܢ. ܘܐܒܘܬܗ ܡܫܬܐ ܐܦ ܡܬܠܫܒܐ. ܘܐܝܟ ܕܡܚܫܒܐ ܡܠܘܬܗ

ist, das von ihnen uranfänglich verschlungen wurde, so geschah alles Ausspannen und Befestigen derselben durch den Urmenschen zu dem Zwecke, dass in Form von Regen und Thau das von ihnen Verschlungene ausgeschüttelt würde, damit eine abklärende Scheidung der Naturen von einander stattfände. — O 5 wie thöricht handelte der Künstler! Doch vielleicht war es nur ein Lehrling, der noch keine Geübtheit in der Kunst erlangt hat. Denn wenn es sich um Wein gehandelt hätte, hätte er sich da nicht des Kelterns unkundig gezeigt? Und wenn es Silber und Erz war, war er da nicht unfähig einen Schmelzofen 10 herzurichten? Denn mittelst solcher Vorrichtungen, die die Weisheit des Sterblichen erfunden hat, kann ganz bequem das Unlautere vom Lauteren und die Schlacken vom Silber getrennt werden. Dieser Künstler aber hat nicht einmal auf die Menge der Jahre Acht gehabt und hat nicht einmal durch 15 zahllose Experimente das gelernt, was zu seinem Handwerke nöthig ist. Er ist es, dessen Verhaltungsweise in kurzen Zügen von der angegebenen Art ist; zu bemerken ist nur noch, dass er aus dem Himmel eine Kelter gemacht hat, die den ganzen Sommer über ausser Thätigkeit ist und auch im Winter 20 nicht jeden Tag keltert; im tiefen Süden aber wird sie nicht einmal im geringsten Masse nass. Dann ist auch das Innere der Kelter von wunderlicher Art; denn wenn ihr lauteres Element zur Erde herabströmt, bleibt folgeweise ihr Unrath oben im Himmel zurück, und das geschieht so in ganz widersinni- 25 ger Weise, denn das lautere Element kommt zu den körperlichen Wesen herunter, und das unreine bleibt bei den geistigen zurück! — Andere Behauptungen, nämlich wie und was sie über den Schnee sagen, mögen, weil sie verrückt sind, unter der Decke des Schweigens verhüllt bleiben. Er hat fernerhin 30 die Bäume zu Schmelzöfen gemacht, die nicht zu jeder Zeit Früchte aus der Erde ausscheiden und das Obst vom Staube; und auch die Saaten, die nicht alle Tage Leben aus der Erde emporsprossen lassen. Und wenn, wie sie lehren, aus dem Miste der Archonten Läuterung hervorsteigt, so kommt also die 35 grössere Masse des verschlungenen Lichtes im Unrathe der Archonten, die dasselbe verschlangen, wieder hervor! Das ist die schmutzige Lehre, die die Theile ihres Gottes aus dem Unrathe

ܕܚܫܐ ܠܘܬܗܘܢ ܕܥܒܕܐ ܗܘ ܡܬܬܥܒܕܢܐ: ܗܘܝܐ ܡܬܡܫܡܫܐ ܐܦ ܡܛܠܬܗ
ܕܫܘܚܐ ܠܘܬܗܘܢ. ܕܐܦ ܗܘ ܐܒܘܗܝ ܡܫܘܚܬܐ ܗܘ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܫܘܚܗ
ܗܘ ܡܢ ܐܠܗܘܬܐ. ܟܠܗ ܕܝܢ ܒܟܠ ܡܛܠ. ܐܝ ܡܫܝܚܘܬܐ ܐܝܟ ܗܟܢܐ:
ܐܘ ܗܢܘܢ ܡܫܡܫܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܗܘܢ. ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܗܢܘܢ.·. ܐܝ ܕܝܢ ܒܢܝ ܫܘܚܐ
ܐܠܗܝܐ ܘܐܬܡܟܢܘ ܥܠܝ: ܗܢܘܢ ܗܘܝܢ ܟܠ ܫܘܚܐ ܐܒܘܗܘܢ. ܕܐܦ 5
ܗܘ ܡܫܘܚܬܐ ܗܘ: ܡܛܠ ܕܡܬܚܫܒܐ ܗܘ: ܠܚܝܐ ܗܘܝܐ ܠܐ ܢܫܬܠܛܘܢ
ܗܘܘ. ܐܦ ܟܠܗ ܡܢ ܒܪܫܝܬ. ܘܐܬܚܙܝ ܒܪܫܝܬܐ ܡܢ ܒܢܝܢܘܗܝ. ܡܢܐ
ܐܠܐ ܗܘܬ ܒܪܝܬܐ. ܕܡܬܝܒܠ ܒܗ ܚܝ. ܘܐܝܢܐ ܫܘܚܐ ܗܘܐ ܠܘܬܗܘܢ
ܕܢܫܐ. ܘܡܫܬܠܡ ܗܘܐ ܠܬܠܡܝܕ ܟܕ ܢܩܫܬܐ ܢܒܥܬܐ.·. ܘܡܢ ܒܬܪ
ܕܐܘܕܝ ܐܝܟ ܘܐܒܐ ܐܝܟ ܘܒܪܘܚ ܐܝܟ. ܒܒܪ ܡܫܝܚܐ ܐܢܫܐ ܘܡܠܐܟܐ 10
ܘܡܬܕܒܪܢܘܬܐ. ܗܘܝܘ ܒܠܝܐ ܗܘ ܒܪܝܐ ܘܐܬܒܠܠ ܫܒܝܚܐ. ܕܢܬܠܦ ܟܠܗ
ܡܕܡ ܘܫܡܫܬܐ. ܘܫܟܢ ܕܗܘ ܡܬܠܒܫ ܒܗ ܫܒܝܚܐ ܠܒܘܫܐ ܕܒܐ
ܘܡܬܒܥܐ ܒܚܝܠܐ. ܐܝ ܐܬܒܢܝܢ ܗܘܘ ܕܝܢ ܒܢܝ ܢܘܗܪܐ: ܘܒܬܪ
ܒܗܠܝܢ ܒܬܪܐ ܕܥܒܕܘܗܝ ܗܘܘ ܕܝܢ ܘܗܘܐ ܐܘܒܕ. ܐܘ ܕܝܢ ܠܐ ܡܢܐ
ܗܘܐ ܡܬܠܠ ܕܒܢܝܗ ܠܐ ܡܫܘܚܬܐ ܗܘ. ܐܬܦܪܫ ܫܘܠܡܢܐ ܗܘܐ ܡܫܡܫܐ 15
ܒܟܠ ܕܐܡܪ. ܕܐܒܪܗܡ ܡܢܗܘ ܒܢܝܗܘܢ ܕܠܐ ܡܫܘܚܬܐ. ܘܐܒܪܗܡ ܐܠܗܝܐ
ܒܢܝ ܙܘܓܐ. ܘܐܡܪ ܐܬܦܪܫܘ ܠܐ ܡܬܒܥܐ. ܘܡܫܪ ܢܫܬܠܛܘܢ ܠܡܢܝܢ
ܕܒܬܠ: ܕܐܡܪ ܟܠ ܫܘܚܐ ܕܐܠܗܝܐ: ܒܪ ܡܫܝܚܐ ܘܡܠܟܘܬܐ ܟܠܗ
p. 68 ܟܠܗ .·. ܐܘ ܠܘܬ ܐܝܟ ܕܐܡܪ: ܗܘܕܐ ܟܠܗ ܡܫܒܚܐ ܢܘܗܪܐ
ܕܡܬܠܠ: ܘܠܡܬܬܠܐ ܫܒܝܚܘܬܗ ܡܠܟܐ: ܘܐܠܐ ܡܫܡܫܐ ܠܫܒܝܚܘܬܗ 20
ܐܢܫܝܢ: ܐܝ ܕܐܬܡܠܝ ܒܟܠܝܠܐ ܡܠܟܐ ܠܒܫܐ ܕܫܘܒܚ ܟܢ ܕܒܢܐ. ܡܛܠ
ܕܡܬܟܠܠܐ ܒܦܝܠ ܠܐ ܫܒܒܢ ܠܩܒܠܐ. ܕܐܫܬܒܚ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ

herausläutert! — Sagen aber einige von ihnen, dass wie die Schlange eine abstreifbare Haut hat, so aus den abgezogenen Häuten der Kinder der Finsterniss Himmel und Erde und die übrigen Creaturen geworden seien, so mögen sie wissen, dass ihre Beweisführung gegen sie selbst sich kehrt. Denn sterb- 5 liche Häute können nicht von Wesen unsterblicher Natur kommen. Beweist ja die todte Haut der Schlange, dass diese ebenfalls sterblich ist und ebenfalls, wie die abgestreifte Haut, theilbar und der Auflösung und dem Untergange preisgegeben. Wie also die Haut der Schlange zeigt, dass auch diese selbst 10 verweslicher Natur ist, so legt auch die abgezogene Haut der Finsterniss über diese das Zeugniss ab, dass auch sie, wie jene, sterblich ist. Denn etwas, was zum vollen Sein einer Sache gehört, ist ihr in allen Stücken gleich; ob es also abgezogene Häute sind oder Felle ihrem Wesen nach, ist dasselbe. — Wenn 15 aber die Söhne der Finsterniss in der Luft geschunden und ausgespannt worden sind, so legen sie betreffs der Finsterniss, von der sie herstammen, das Zeugniss ab, dass auch diese sterblich ist, weil sie zusammengesetzten Wesens ist. Warum haben sie also nicht auch die Finsterniss selbst von Uranfang an abge- 20 häutet, damit dann die Schöpfung von ihren Beschädigungen verschont geblieben wäre? Was nöthigte, sie am Leben zu lassen? Und welche Erwägung waltete in Betreff ihrer ob, dass sie jetzt noch besteht und immer wieder mit den reinen Seelen Kampf beginnt? Nachdem sie nun die Seelen berauscht, ver- 25 führt und zu Schanden gebracht und aus ihnen Buhl-, Spiel- und Lästerdirnen gemacht hatte, da kam der weise Schöpfer und Werkmeister zur Besinnung und bereitete für die Finsterniss Grab und Gefängniss. Wie nun, wenn statt der Herstellung eines Gefängnisses mit Aufwand langer Zeit und grosser 30 Mühe die Kinder des Lichts sich versammelt und mit diesen Steinen da die Finterniss gesteinigt hätten, dass sie verendet wäre? Erwidern sie aber darauf, sie hätte nicht sterben können, da ihre Natur unsterblich sei, so ist damit diese schmutzige Lehre in allem, was Mani gelehrt hat, blosgestellt; denn wie 35 konnten die Söhne des Unsterblichen sterben, wie die Söhne des Geistigen geschunden, wie die nicht Zusammengesetzten aufgelöst werden? Ganz mit Recht hat man den Betrüger Mani

ܟܠܠ ܡܢܐ ܐܘ ܗܕܪܩܬܐ[7]) ܕܡܫܬܟܠܢ ܠܐ ܡܫܬܟܠܢ ܡܚܝܪܝܢ ܠܗ ܥܒܝܕܬܐ.
ܐܘ ܐܠܗܐ ܕܡܫܡܫܢܐ ܒܗ ܥܒܘܪ. ܘܡܫܬܐܠܐ ܒܝܘܡܐ ܡܬܐܠܘܨ. ܘܟܕ ܒܥܝܢܐ
ܟܕ ܕܐܫܬܟܚ ܠܫܘܬܦܘܬܗ ܢܘܟܪܝܐ ܗܘܐ ܟܠܗ ܕܢܗܘܐ: ܗܘ ܢܗܘܐ
ܐܚܪܢܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܘܫܬܠܦ. ܐܝܟܢܐ ܕܝܢ ܐܬܐ ܦܓܪܐ ܘܩܐܡ ܟܕ ܡܫܬܚܠܦܢܐ
ܫܘܪܐ. ܐܢܫܐ ܕܝܢ ܕܟܝܢܐ ܘܐܬܒ ܠܗ. ܡܢ ܒܬܪ ܕܘܒܠܐ ܕܟܠܗ ܕܐܬܦܠܛܘܗܝ. 5
ܘܐܬܘܒ ܟܠܟܠ ܠܗ ܫܘܠܡܐ ܢܛܪܬܗ. ܐܦ ܐܝܟ ܟܕ ܢܣܒ ܗܘܐ ܢܦܫܗ
ܒܓܫܡܗ ܫܒܩܗ. ܗܘܝܐ ܕܩܐܡ ܟܠܠ ܬܘܒ ܒܘܠܒܗ: ܠܐ ܡܬܪܬܝܐܬ ܫܪܝܪ
ܠܗ .:. ܐܬܒܝܢ ܕܝܢ ܒܡܐ ܫܒܠܐ ܡܕܒܪܢܐ ܗܘܐ. ܕܐܣܟܝܡ ܕܪܘܚ ܕܬܐܪܐ
ܬܫܒܘܚ ܒܣܪܐ ܗܢܐ ܘܬܒܝܬܗܘܢ: ܕܗܘ ܦܓܪܢܐ ܕܐܫܬܠܡ ܢܬܒܝܬܐ:
ܘܗܢܐ ܐܚܪܢܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܠܐ ܢܐܦܘܪ.:. ܗܘ ܡܬܚܠܦܢܐ ܠܡܬܐܪܐ ܘܒܠܥܬܐ. 10
ܘܒܫܝܐ ܕܡܘܫܝܢ ܗܝܕܝܢ ܡܬܚܠܦܢܐ. ܐܝܟ ܕܦܓܪܢܐ ܢܬܒܢܐ ܘܐܚܪܢܐ
ܢܬܒܪ. ܘܐܬܒܬܐ ܢܬܝܐܬ ܒܝܬܢܐ. ܠܬܚܘܡܐ ܕܝܢ ܡܬܚܬܝܢ ܡܬܚܠܦܢ ܟܠܗ.
ܗܢܐ ܕܝܢ ܕܡܠܟܐ ܒܡܫܠܡܬܐ. ܗܘ ܡܠܟܐ ܒܣܪܐ ܗܢܐ ܕܠܐ ܢܬܒܝܬ ܢܫܝܐ ܗܘ
ܕܡܬܚܝܠ. ܘܕܠܐ ܬܬܝܪܒ ܬܫܝܢܐ ܐܦ ܗܘ ܕܡܠܟܐ. ܫܘܪܐ ܕܝܢ ܢܗܘܐ ܬܐ
ܘܡܫܬܠܡܢܐ: ܠܒܫܐ ܕܡܘܫܝܢ ܡܬܚܠܦܢ ܡܠܟܗ: ܕܝܗ ܬܬܒܢܐ ܘܡܠܟܗ 15
p. 69 ܢܬܝܪܒ. ܘܐܦ ܚܕ ܚܕ ܒܥܘܠܐ ܡܠܟܐ ܒܝܘܡܐ: ܘܐܒܠܐ ܟܕ ܐܝܟ ܢܒܥܪܐ
ܡܬܚܝܢܐ ܕܬܐܢ ܐܢܘܢ ܒܚܕ ܡܘܡܐ. ܘܐܦ ܡܫܡܫܢܘ ܡܫܡܫܢܐ[8]). ܬܗܘܐ ܠܗ
ܬܡܢ. ܒܪܡܐ ܕܡܫܡܫܢܐ. ܡܢܐ ܡܬܚܠܦܢܐ ܘܐܬܐ. ܟܕ ܡܬܩܪܒ ܡܢ ܗܘܦܟܐ
ܠܐ ܢܫܒܐ ܒܗܘܢ ܒܫܐ ܕܡܘܫܝܢ.:. ܘܐܡܪܢܐ ܡܢ ܢܟܠܗ ܘܒܪܡܐ ܠܟܠܟܠܗ:
ܡܘܬܐܝܬ ܡܠܟܐ ܗܘܐ ܟܠܗ ܢܗܘܐ. ܘܠܐ ܡܬܚܙܐ ܠܡܫܬܡܫܘ ܘܐܦ ܠܐ 20
ܡܕܒܪܐ. ܠܐ ܗܘܬ ܕܝܢ ܫܒܝܩܐ ܡܬܒܪܢܫܢܘܬܐ ܗܘܐ. ܘܠܐ ܗܘܐ ܐܝܟ ܕܒܐܒܢܐ
ܕܫܪܝܪܐ ܘܬܠܬܐ. ܕܬܫܪܝܪܐ ܗܘܬ ܬܫܒܚ. ܗܢܘ ܕܝܢ ܕܐܣܟܝܡ ܕܡܠܟܐ

geschunden, der von der Finsterniss lehrte, sie sei geschunden worden, da sie doch weder Haut noch Fell hat. — Wenn sie dann ferner behaupten, dass der Mond das geläuterte Licht aufnehme und 15 Tage lang sich fülle und dann die 15 anderen hindurch in Einem fort auslade, so sieht die Angabe, 5 dass er allmählich voll wird, bis zur Monatshälfte, vielleicht wie eine wahrscheinliche aus, weil die Läuternden nämlich nicht in der Hast (ihren Stoff) liefern können. Wenn er aber nur allmählich auslädt — warum das? Entweder thun die zur Empfangnahme bestellten Handlanger ihr Geschäft nicht 10 und verlassen das Schiff (des Mondes) alsbald, oder der Platz, an welchem ausgeladen wird, ist zu klein und kann nur zum Theil an einem Tage frei gemacht werden. Aber wie lange hat denn das Lichtschiff immer noch volle 15 Tage zum Ausladen nöthig? Der andere Lichtstoff aber, der durch Läuterung 15 frei wird und in die Höhe steigt, wo kommt der hin, wo sammelt er sich an und verweilt, bis der Mond leer ist? Er muss nothwendig in die Irre gerathen und verloren gehen, aus Mangel an einer Station, denn es ist keine da, die ihn aufnehmen könnte; ja, die Finsterniss verschlingt ihn wieder von Neuem; 20 denn wenn sie anfangs trotz der Entfernung das Licht in sich hineingezogen hat, sollte sie es da jetzt nicht viel eher einschlürfen, wo es unmittelbar über ihrem Rachen sich befindet? — Es ist klar zu Tage getreten, wie thöricht dieser Schiffslenker gehandelt hat; statt dass es sich nämlich geschickt hätte, 25 das Schiff käme, lüde in einer Stunde aus und kehrte wieder um, damit das Erste, was ausgeladen ist, bewahrt bliebe, und das Letzte, was durch Läuterung frei wird, nicht verloren ginge: wird das Schiff gequält, hin- und herzufahren, und wird dann nach einer Fünfzehnzahl von Tagen leer, indessen die erstere 30 Quantität in Gefahr kommt und die letztere sich zerstreut. Wenn ein Weib, das lange Zeit schwanger sein muss — denn erst nach neun Monaten ist seine Leibesfrucht fertig ausgebildet — leicht gebiert, so nimmt das neugeborene Kind in einer Stunde ohne Noth an Kraft zu, und ohne Beschwerde kräftigt 35 sich auch die Mutter. Aber des leuchtenden, behenden Mondes Geburt wird erst nach 15 Tagen ausgesondert, indem er selbst dabei gequält und sein Erzeugniss beunruhigt wird. Und

ܠܟܗ̈ܢܐ ܢܩܦܝܢ. ܠܡܦܣܩܐ ܕܝܢ ܢܩܦܝܢ ܘܠܐ ܗܘܐ ܕܠܡܦܠܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܕܟܠܗ
ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܗܘܬ ܦܠܓܘܬܗܘܢ: ܗܘ ܕܝܢ ܗܕܐ ܕܐܡܪܬ ܘܠܐ ܗܘܐ ܕܬܗܘܐ. ܢܘܦܩܢܐ ܓܝܪ
ܗܘܝܢ ܢܘܦܩܝܗܘܢ ܕܦܓܪܐ. ܘܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܢܘܦܩܢܐ ܗܘܝܢ ܐܦ ܒܢܟܠܐ. ܡܛܠ
ܡܛܐ ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܠܐܢܫܘܬܗܘܢ ܗܘܐ ܢܘܦܩܢܐ ܗܢܐ. ܕܟܠܗ ܕܝܢ ܠܐ ܗܘܐ.
ܕܡܛܠ ܡܛܐ ܗܠܝܢ ܐܟܘܬ ܗܘܐ ܒܢܟܠܐ ܕܢܘܗܪܐ: ܡܢ ܗܢܐ ܕܢܘܦܩܐ. ܘܐܦ 5
ܒܢܟܠܐ ܕܢܘܗܪܐ ܠܐ ܗܘܐ. ܗܕܝܢ ܗܘܝܢ ܗܘܬܐ ܗܘܘܐ. ܐܢܫܐ ܐܦ ܗܕܝܢ ܐܦ
ܗܢܝܐ ܠܟܗ̈ܢܐ ܢܩܦܝܢ ܡܢܘܢܝܬ ܡܫܠܡܐ. ܘܠܐ ܗܕܝܢ ܕܐܢܘܫܝܢ ܗܘܘ
ܡܕܟܟܢܐ ܒܢܘܗܪ ܠܗ ܢܘܗܪܐ. ܘܠܐ ܢܘܦܩܢܐ ܕܗܝܟܘ ܡܬܬܢܝܬܐ ܐܠܐܘܣܦ
ܠܗ ܢܘܗܪܐ. ܐܠܐ ܒܚܝܠܐ ܕܟܠܗ ܗܘܐ ܘܗܘܐ ܕܐܝܬܠܗܘܢ. ܠܐ ܢܘܦܪܢܐ
ܒܢܘܗܪܐ ܢܘܦܩܝܢ ܕܐܝܬܠܗܘܢ. ܐܢܫܐ ܕܐܦ ܠܐ ܢܘܦܪܢܐ ܒܪ ܠܐ ܐܝܬܠܗܘܢ 10
ܗܘܐ. ܒܢܘܗܪܐ ܗܘܒܠܐ ܗܘ ܕܡܒܢܝܐ ܒܪܘܡܐ. ܗܘ ܕܗܢܘܢ ܠܗܘܢ
ܕܟܪܘܗ ܡܢܝܬܐ: ܦܫܝܛܐ ܕܬܠܝܬܐ ܕܝܠܝܕܘܬܗܘܢ ܕܒܘܫܡܐ. ܐܠܐ ܓܝܪ p. 70
ܒܚܝܠܐ ܕܐܝܬܠܗܘܢ ܡܢܬܬܐ ܐܝܟ ܠܐܝܬܠܗܘܢ ܠܗ: ܐܠܦܘܣ ܡܢ ܕܐܝܬܠܗ
ܢܘܦܩܢܐ ܡܪܒܐ. ܗܘ ܕܒܪ ܐܝܬܠܗܘܢ ܐܝܟ ܠܐ ܐܝܬܠܗܘܢ. ܘܐܦ ܠܒܘܗܪܐ
ܠܟܠ ܐܢܫ: ܗܘ ܕܦܪܝܫ ܕܗܘܝܐ ܡܬܬܝܠܕܐ ܐܝܬܠܗܘܢ ܠܗ: ܡܬܝܠܕܐ 15
ܐܠܗܐ ܡܪܗ ܕܢܘܗܪܐ ܠܟܠ ܐܢܫ. ܡܢ ܢܗܝܪܐ ܗܘܒܠܐ ܕܦܪܘ ܕܡܢܝܢܗܘܢ
ܦܠܛܪܝܢ: ܡܢܝܢܗܘܢ ܡܬܝܠܕܐ ܡܬܦܫܩܝܢ. ܘܐܦ ܠܐ ܟܕ ܒܦܫܩܐ ܕܦܢܝܢܐ
ܡܢܦܫܐ ܠܗܘܢ. ܕܗܟܢ ܕܗܝܟܠܝܢ ܗܢܘܢ ܕܡܦܫܩܝܢ. ܡܛܠ ܡܢ ܗܝܟ
ܡܬܟܠܝܢ ܗܢܘܢ ܕܡܬܟܠܝܢ. ܘܐܦܠܐ ܕܒܢܝܐ ܗܝܟ: ܢܗܘܪܘܬܐ ܠܟܠ
ܡܢ ܠܐܘܡܢܘܬܗ ܡܟܠܝܢ. ܘܡܬܝܕ ܡܢ ܒܪܗܘܢ ܗܠܝܢ.:. ܘܟܠ ܡܕܝܢܐ ܟܕ 20
ܒܗܝܢ ܘܡܛܠ ܢܘܦܩܝܢ ܘܦܠܓܗ ܗܘܐ ܗܘܬܐ. ܢܦܩܘܢ ܟܠ ܗܕܐ ܡܫܠܡܢܐ
ܐܝܟܢܐ ܕܡܬܚܙܝܐ ܢܦܩܘ ܒܐܝܬܝܘܬܐ ܕܒܢܝܐ. ܢܬܟܢܫܘܢ ܕܝܢ ܕܢܬܝܬܐ ܟܕ

wenn er jeden Tag ein Kind gebären soll, so kann man sagen: warum vermag er es nicht, wie der Scorpion, alle an Einem Tage zu gebären, noch auch, wenn er ausleert, bis zu beendeter Ausleerung dort zu bleiben? Warum lässt er sich martern und zieht hin und her, da er doch in den 15 Tagen nichts von hier 5 mit fortnimmt? Und wie kommt's, dass dieses Mondschiff von Ewigkeit zu Ewigkeit in gleichmässiger Weise sich füllt, ohne einmal mehr oder weniger zu nehmen? Das war keine weise Einrichtung, denn es ist ja nicht angeordnet worden, dass zu der Zeit, wo die läuternde Aussonderung zunimmt, auch das 10 Schiff mehr aufnehme, und statt dass die Füllung in 15 Tagen erfolgt, gehörte es sich, dass sie in 5 bewirkt würde. Denn wenn ihre Rede wahr wäre, so geziemte es sich, dass das, was ich gesagt habe, geschähe. Denn heute ist die Lehre Mânî's weit ausgebreitet, und es versteht sich von selbst, dass auch 15 die Läuterung heute eine starke ist. Vor hundert Jahren aber existirte diese Lehre noch nicht — möchte sie doch überhaupt nicht aufgekommen sein! — und vor hundert Jahren war die Lichtabsonderung geringer als heute. Wenn sich also die Absonderung des Lichtes nicht gleich bleibt, wie kommt es dann, 20 dass damals der Mond ebenso wie heute in gleicher Weise in 15 Tagen sich füllte und nicht damals, wo die Zahl der Lichtaussonderer eine geringe war, das Licht des Mondschiffes ein geringes war, und dass nicht heute, wo die Manichäer zahlreich geworden sind, das Mondschiff an Licht gewonnen hat? 25 Im Gegentheil, in der Zeit von da an, wo sie noch nicht existirten, bis jetzt, wo sie da sind, ist dem Monde kein Zuwachs geworden, wie auch keine Einbusse, als sie nicht waren. So kann man also im Monde, der in der Höhe befestigt ist, und den sie sich zum Spiegel gemacht haben, ihren verborgenen 30 Trug sehen; denn wenn er zur Zeit, wo es Manichäer gibt, ebenso beschaffen ist wie wo es keine gab, so ist die lügnerische Lehre durch sich selbst widerlegt, die auch, während sie existirt, doch so gut wie nicht existirt. Wenn sie nun dem Monde nicht angehören, ihm, dem sie jetzt ganz besonders anzugehören mei- 35 nen, so gehören sie um viel mehr noch Gott, dem Herrn des Mondes, nicht an. Sie werden also von den Lichtkörpern, durch die sie verstanden zu werden hofften, vielmehr widerlegt. Und

ܒܪܐܟܢ ܡܢ ܦܬܟܗ ܡܪܕܐ. ܢܐܡܪܘܢ ܠܝ ܗܘܒܠܠ ܟܠܠ ܗܘ ܦܠܚܘܬ ܗܘܦܟܐ[9]:
ܕܟܠܠ ܦܘܠܐ ܫܦܝܪ ܘܠܐ ܡܡܠܟܐ. ܐܪܐ ܠܐ ܟܢ ܡܠܬ ܢܗܘܪܐ ܟܕ ܡܢ ܡܪܝܡ:
ܕܢܬܡܠܐ ܗܘܐ ܫܘܦܪܗ ܕܗܘ ܗܘܦܟܐ. ܐܠܐ ܟܕ ܫܦܝܪ ܠܐ ܡܬܚܙܐ. ܘܐܦ
ܡܬܡܪ ܠܐ ܡܡܠܟܐ. ܘܟܠܗ ܦܬܟܪܐ ܕܟܘܪܬ ܢܗܘܪܐ ܫܦܝܪܐ ܗܘܐ. ܝܗܝܒܐ
ܗܘܬ ܗܕܐ. ܕܐܦ ܡܘܦܬܠܐ ܐܣܪܬܐ ܢܣܒܘܢ. ܘܗܘܟܢܐ ܦܕܐ ܕܫܦܝܪܐ ܢܗܘܪܐ. 5
ܡܬܡܪ ܡܘܦܬܠܐ ܘܠܐ ܗܘܐ ܕܢܬܡܠܡܠܘܢ. ܐܠܐ ܠܐ ܘܟܘܪܬ ܢܗܘܪܐ ܟܒܝܪܬ
ܫܘܦܪܐ ܒܫܘܪܐ: ܘܠܐ ܦܝܫܐ ܢܗܘܪܐ ܡܟܠܬܗ ܠܗܘܢܐ ܦܠܓܐ
ܫܦܝܪܐ. ܕܗܘ ܗܘܢܐ ܦܠܚܘܬ ܡܘܦܟܐ ܫܦܝܪܐ ܢܟܣ ܠܐܬܟܢܐ: ܕܗܘܢܘܢ ܡܢ
p. 7 ܒܗܠܗ ܗܘ ܡܪܕܐ ܫܦܝܪܝܢ. ܘܦܬܟܠܠ ܕܡܬܗܪܐܬܬ ܡܟܒܫ ܠܗܘܢ
ܡܪܕܐ: ܟܕ ܒܟܪ ܕܐܬܐ ܡܢ ܙܡܢ ܦܗܘܪܐ ܠܟܠ ܡܦܡܦܐ: ܕܒܪܘܟܐ ܕܢܗܡܪܐ ܢܟܣ 10
ܐܢܘܢ ܠܗܘܢܘܢ ܕܟܕ ܦܝܫܝܢ ܠܢܗܡܪܐ. ܗܘܢܐ ܦܠܟܗ ܣܡܟ ܡܕܒܪܗܘܢ.
ܐܡܒܠܐ ܝܬܝܪ ܕܡܬܠܢܘܬ ܐܡܠܐ ܕܦܝܫ ܠܡܒܪܐ ܢܗܡܪܐ: ܗܘܒܠܐ ܣܡܟ ܐܡܠܐ
ܕܣܟܠܟ ܦܝܫܬܗ ܒܦܝܫܬܗ ܕܢܗܡܪܐ.:. ܢܐܡܪ ܗܘܒܠܠ ܐܡܪ ܕܐܡܪܝܢ:
ܠܐ ܕܝܢ ܢܟܪ ܐܡܪ ܕܡܡܪܝܢ. ܐܡܪܝܢ ܝܬܝܪ. ܕܡܦܡܦܐ ܗܘ ܡܦܦܟܠ ܠܗ ܠܗܘܢܐ
ܢܗܘܪܐ ܡܢ ܦܗܘܪܐ. ܡܐܡܝܢ ܗܘܟܝܢ ܡܦܦܟܠܝܢ ܕܡܦܦܟܠܢܐ ܣܡ ܡܢ ܣܡ. 15
ܘܬܪܐ ܗܘ ܟܢ ܠܡܠ ܟܠܗ ܒܡܦܡܦܐ: ܕܢܦܩ ܐܢܝܢ ܦܠܢܘܬܐ ܗܘܟܝܢ ܦܠܗܘܢ
ܟܕ ܡܘܡ ܡܢܢܗ ܕܦܗܘܪܐ: ܐܠܐ ܟܒܪ ܗܘ ܦܡܟܣ ܗܘܐ ܠܦܦܟܦ: ܦܗܘܪܐ
ܗܘ ܕܝܢ ܠܐ ܦܡܟܣ ܠܦܟܠܠ. ܘܗܘܐ ܠܦܢ ܕܝܟܢ ܗܘ ܟܝܪܐ ܠܗ ܕܢܦܪܗܒ
ܢܡܪܐ ܦܢܢܗ ܡܘܦܪܐ ܕܡܦܠܠ. ܘܐܡܟܢ ܡܦܡܦܐ ܦܕܐ ܕܦܬܟܠ ܦܠܢܘܬܐ
ܡܡܠܟܦܪܐ ܕܢܗܘܪܐ ܡܪܟܠܐ. ܠܐ ܦܠܐܡܪܝܢ ܕܐܬܬܘܦܟ ܦܪܡ ܟܠܠ ܢܗܘܪܗ. 20
ܕܗܐ ܦܗܘܪܐ ܐܦ ܟܝܪܐ ܡܢܠܬܐ ܕܡܘܦܟܐ ܦܠܢܘܡ ܦܠܡܪܟܐ: ܐܡܒܠܐ
ܕܐܦ ܦܕܐ ܕܟܘܪܐ ܦܠܬܠܡܦܐ. ܘܗܘ ܡܦܡܦܐ ܦܕܐܢܐ ܗܘ ܟܢ ܫܦܝܪܐ: ܘܐܡܟܢ

richtet sich denn auch nicht an sie die Ermahnung der Vorschrift, dass, wenn die Ermahnenden zahlreich sind, die, welche sich ermahnen lassen, viel mehr als zahlreich gemessen sein müssen, und, wenn die Bergwasser gross sind, die Flüsse über ihre Ufer gehen und ungewöhnlich hoch steigen? — Und weswegen besteht der Monat aus $29^1/_2$ Tagen? Widerlegen wir diese lügnerische Lehre, die sich hinter der Darlegung des Thatbestandes verbirgt, und entpuppen wir sie, damit sie von aller Wahrheit entblösst erscheine. Sie mögen uns also in Betreff jenes halben Tages Rede stehen, weswegen er mangelhaft und unvollkommen ist! Ist also nicht in einem der Monate übermässig viel Licht da, damit dadurch der Mangel dieses Monats ausgefüllt würde? Indess wenn er mangelhaft ist, ist er nicht vollständig, und wenn überstark, nicht vollkommen, und wenn er wegen Spärlichkeit des Lichtes mangelhaft war, so konnte es auch vorkommen, dass auch andere Tage unvollständig wurden. Und so müssten, wenn das Licht zugenommen hat, mehr Tage sich finden. Doch nicht die Spärlichkeit des Lichtes rief den Ausfall im Monat hervor, und nicht die Reichlichkeit des Lichtes füllte diese leere Hälfte aus, sondern dieser ausgefallene halbe Tag erbringt wider die Betrüger, dass sie aller Wahrheit baar sind, zumal da die Wahrheit mit Hast sie niederwirft, indem sie vom Mond zur Sonne übergeht, um durch ein Paar von Lichtkörpern sie, die Anbeter der Lichtkörper, zu widerlegen. Ihr Verstand ist durchaus verdunkelt, denn wie der erleuchtet wird, der den Herrn im Lichtkörper anbetet, so wird es finster in dem, der seinen Gottesdienst mit dem Dienste der Lichtkörper vertauscht. — Wir wollen also berichten, wie sie berichten, aber nicht behaupten, wie sie behaupten. Sie sagen nämlich, die Sonne nehme jenes Licht vom Monde in Empfang. Schön sind diese Empfänger, die von einander empfangen, aber ist denn nicht Raum in der Sonne, dass sie alle jene Theile an Einem Tage vom Monde erhalten könnte? Indess dies in Empfang zu nehmen war vielleicht möglich, aber der Mond kann nicht geben; und doch drängt es den, der beladen ist, eilig die Last, die er aufgenommen hat, von sich zu werfen. Wie ist's nun zu erklären, dass die Sonne, nachdem sie 15 Partieen ausgeschiedenes Licht in Empfang genommen hat, nicht in etwas

ܫܡܝܪܘܬܗ ܠܐ ܡܬܚܫܚܢܐ. ܘܐܠܐ ܣܦܩ: ܐܡܬܝ ܡܬܩܛܠ. ܐܢ ܓܝܪ ܡܬܡܠܟ
ܗܘܐ ܘܡܠܐ ܒܟܠܗ ܡܢ ܢܘܗܪܗ. ܐܡܬܝ ܕܐܦ ܡܠܐ ܗܘܐ: ܡܠܐܟܐ ܡܠܟܐ ܐܢ
ܠܐܦܐ ܒܗ ܡܬܚܙܐ ܠܐ ܡܬܩܛܠ. ܗܟܢܐ ܠܗ ܓܝܪ ܦܩܕ ܕܢܩܛܠ ܒܗ. ܗܢܐ
ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܕܠܐ ܡܬܩܛܠ ܦܩܕ ܕܐܬܕܪܝ ܡܠܐܟܐ. ܗܘ ܕܝܢ ܣܪܘܬܗ ܡܛܐ ܠܝ:
ܕܦܩܕ ܡܢ ܡܠܐܟܐ ܠܐ ܢܬܩܛܠ.:. ܢܬܚܫܒ ܐܢܫ ܕܝܢ ܠܗܠܝܢ ܕܐܬܕܪܝ
ܡܠܐܟܐ: ܦܬܓܡܐ ܕܗܢܘܢ ܗܘ ܟܠܣܘܪܝܗܘܢ ܡܣܬܪܝܢ ܟܠܗܘܢ. ܘܬܡܢ
ܠܦܘܩܕܢܐ: ܗܢܝܢ ܕܦܠܓܗܘܢ ܠܝܡܝܢܐ ܕܐܠܗܐ ܡܩܒܠܐ ܗܘܝܢ ܠܗܘܢ.
ܘܠܣܡܐܠ ܠܦܘܪܥܢܐ ܗܢܝܢ ܕܦܠܓܗܘܢ ܕܗܘܐ ܡܢܗܝܢ. ܘܡܢ ܟܠܗܝܢ ܟܠ
ܠܝܡܝܢܐ: ܐܝܟ ܕܠܦܘܪܥܢܐ ܡܬܬܦܝܢ ܐܘ ܡܬܢܣܝܢ: ܗܢܝܢ ܕܠܦܘܩܕܢܐ
ܕܡܠܟܐ ܡܬܚܫܒܢ. ܟܕ ܐܦ ܠܐ ܠܦܘܩܕܢܐ ܕܗܘܐ ܡܢܗܝܢ. ܘܦܘܩܕܢܐ
ܐܦ ܡܬܘܪܝܢ ܒܦܠܓܗܝܢ: ܗܟܢܐ ܡܢܐ ܡܬܬܦܝܢ ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܡܠܟܐ
ܘܡܢܐ ܡܬܬܦܝܢ ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܗܘܐ. ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܡܠܟܐ ܡܬܬܦܝܢ
ܢܩܦܬܐ. ܢܚܘܬ ܫܡܥܬ ܓܝܪ ܗܕܐ ܡܢ ܡܠܟܐ ܡܬܡܪܚܐ. ܗܐ ܒܦܘܪܫܢܗ
ܕܢܦܩܬܐ. ܡܢ ܗܘܐ ܕܝܢ ܚܛܝܐ ܡܬܡܪܚܝܢ. ܕܐܦ ܚܛܝܐ ܘܡܫܠܡ ܚܛܝܐ
ܗܕܐ ܡܢ ܗܘܐ ܗܘ. ܡܠܟܐ ܓܝܪ ܗܘ ܕܦܪܫܗ ܘܒܪܝܗ ܡܬܦܪܫܝܢ
ܢܩܦܬܐ: ܟܠ ܚܛܝܐ ܠܐ ܡܬܒܪܝܢ. ܡܛܠ ܕܝܠܗ ܗܘ ܘܐܠܐ ܢܩܦܘܬܗ[10].
ܘܠܘ ܒܦܘܪܫܢܐ ܦܩܕ ܡܢܗ ܐܦ ܕܢܬܠܘܐ ܠܠܡܐ ܢܩܦܬܐ: ܕܢܛܠܩܘܢ
ܒܗܘ ܒܦܘܪܫܢܐ: ܕܐܘ ܡܬܠܘܐ ܚܛܝܐ ܐܘ ܚܙܝܢ: ܘܡܢܗܘܐ ܗܘ ܕܟܕ ܡܠܐ
ܘܡܫܝܪ. ܡܬܒܪܝܢ ܟܠ ܚܛܝܐ. ܟܠ ܢܩܦܬܐ ܠܐ ܡܬܒܪܝܢ. ܒܟܠ ܓܝܪ
ܐܢܫܝܢ ܓܒܝܢ ܠܗ ܕܦܠܓ ܒܬܠܬ ܡܠܟܝܢ ܐܘ ܒܐܪܒܥ. ܘܒܟܠܗ
ܒܡܠܟܐ ܐܘ ܒܬܠܬܐ. ܟܕ ܠܐܝܢ ܢܩܦܝܢ ܒܢܦܫܗܘܢ ܟܠ ܦܠܓܗ ܠܐ
ܡܬܚܙܐ.:. ܠܗܕܐ ܒܫܒܝܚܘܬܗ ܗܘ ܕܐܦ ܚܛܝܐ ܢܩܦ ܠܫܡܫܐ:

an Licht vergrössert erscheint? Denn am Monde wird schon von der Einen Ladung her, die er tagtäglich hinzunimmt, eine Zunahme wahrgenommen, wie ja auch, wenn er abnimmt, dies sogleich gemerkt wird. Ist also etwa die Sonne ein schadhaftes Gefäss? Und wenn, warum sieht man ihre Schadhaftigkeit nicht? 5 Ist sie aber nicht schadhaft, wie kann sie dann aufnehmen? Denn setzen wir den Fall, sie sei angefüllt, und ihr Inneres voll Licht, wie es ja der Fall ist! Giesst man nun in ein volles Gefäss noch etwas hinzu, so nimmt es dieses Quantum nicht an, denn das, was hineinfällt, fliesst über. Der volle Licht- 10 körper aber, der nichts aufnimmt, von dem die Manichäer sprechen, der ruft uns bei seinem Anblicke zu, dass wir von den Manichäern nichts aufnehmen sollen.

Verlassen wir nun das Geschwätz der Manichäer, weil sie allein dafür zeugen, und hören wir, was Moses sagt, und für 15 was alle Völker unter der Sonne zeugen; und zwar zuvörderst die Hebräer, die die Zählung des Mondes zählen, und ihnen nach alle Völker, die, welche Barbaren heissen, und auch die Griechen, die die Zählung der Sonne handhaben, während sie auch die Zählung des Mondes nicht vernachlässigen. Und wenn 20 wir folglich auch unsere Rede lang hinziehen, so wollen wir doch zeigen, was nach der Zählung der Sonne, und was nach der Zählung des Mondes gezählt wird. Nach der Zählung der Sonne werden die Tage gezählt; und das „es ist Tag geworden, es ist dunkel geworden“ wird an der Sonne erkannt. Das 25 ist die Unterscheidung des Tages. Durch den Mond aber werden die Monate erkannt; denn Monatsanfang und Monatsende kommt vom Monde. Denn auf die Sonne, durch deren Aufgang und Untergang die Tage unterschieden werden, ist eine Unterscheidung nach Monaten nicht anwendbar; denn gleich- 30 mässig und fortgehend ist ihr Verlauf; und sie zeigt keinen Unterschied, nachdem dreissig Tage zu Ende sind; damit wir in Kenntniss gesetzt werden durch diesen Unterschied, ob der Monat zu Ende ist oder begonnen hat; und auf den Mond, der, indem er voll wird und abnimmt, den Unterschied betreffs der 35 Monate macht, ist ein Unterschied nach Tagen nicht anwendbar; denn wie oft begegnet es ihm, dass er zur dritten oder vierten Stunde aufsteigt und zur siebenten oder neunten unter-

ܘܡܩܒܠܬܐ ܠܩܕܝܫܐ: ܒܟܢ ܡܥܡܐ ܠܩܕܝܫܐ: ܕܡܩܒܠܬܐ: ܐܡܬܐ
ܕܐܦ ܗܘܘܐ ܠܩܕܝܫܐ ܕܡܫܐ. ܘܐܡܬܐ ܕܡܬܠܒܝ ܡܘܒܐ ܒܡܪܕܝܬܗ.
ܗܟܢܐ ܡܬܠܒܝ ܐܦ ܗܘܘܐ ܒܡܪܫܘܗܝ. ܕܟܢ ܡܘܪܝܗ ܠܡܘܠܟܘܬܗ
ܡܩܒܠܬܐ ܠܐܠܗܐ ܦܘܠܝ: ܐܠ ܕܝܢ ܡܘܒܐ ܠܐܪܟܘܢܝܐ ܡܠܟܐ ܗܘܐ: ܘܡܥܡܐ
p. 7 ܒܪܝܫܬܐ ܕܐܪܟܘܢܝܐ ܕܪܐ: ܡܪܝܐ ܕܡܥܡܐ ܒܟܘܒܐ ܝܗܘ ܘܕܡܩܒܠܬܐ. ܗܘܐ ܠܝ 5
ܘܟܠ ܡܪܝܐ ܠܐܠܗܐ ܡܘܒܐ ܗܘܐ: ܘܗܘܘܐ ܟܢ ܡܬܢ ܘܟܢ ܒܠܐ ܠܐܠܗܐ
ܡܘܒܐ ܡܬܠܟܘ: ܡܪܝܐ ܕܐܦ ܗܘܘܐ ܐܦܐ ܝܗܘ ܘܡܒܝܫܬܐ ܕܡܫܐ.
ܫܘܡܠܝܐ ܕܝܢ ܫܠܡܬܐ. ܒܥܕܢ ܘܠܥܠܐ ܘܒܠܝܗ * * * * * *

geht; wobei er volle zwei Tage lang nach seiner ganzen Grösse unsichtbar ist. — Gott, der in seiner Weisheit sowohl die Monate angeordnet hat zum Zwecke der Berechnung und die Tage zum Zwecke der Zählung, der hat die Sonne für die Zählung der Tage gemacht, wie auch den Mond für die Zählung der 5 Monate. Und wie der Tag vollkommen ist in seinem Verlaufe, so ist auch der Mond vollkommen in seinen Monaten, denn von seinem Beginn bis zu seinem Ende bringt er 30 Tage hervor. Wenn aber der Tag aus 12 Stunden besteht, und die Sonne einen zwölfstündigen Lauf läuft, so ist offenkundig, dass 10 die Sonne die Quelle der Tage ist, und wenn hinwiederum der Monat aus 30 Tagen besteht, und der Mond, indem er abnimmt und indem er sich füllt, 30 Tage voll macht, so ist offenkundig, dass auch der Mond seinerseits die Mutter und Quelle der Monate ist. Bei genauer Berechnung sind es aber 29½ Tage. 15

Anmerkungen.

[1]) Zu S. 268 Z. 1. Overbeck im Index p. XXXV übersetzt „ad Hypatium, Manetem, Marcionem et Bardesanem tractatus secundus“. Aber ein Ketzer Hypatius, was dieser hier neben Mânî, Marcion und Bardaisân doch sein müsste, ist sonst nicht bekannt; und Efräm's Freund Hypatius, den er bei Overbeck p. 21 l. 4 im Eingange seines ersten Tractats gegen die Irrlehren begrüsst (ܐܦܪܝܡ ܠܗܘܦܛܝܣ ܐܚܐ ܒܡܪܢ ܫܠܡ), kann hier nur verstanden werden, wenn die Präposition ܠܘܬ vor dem ersten Substantiv als „gerichtet an“, ad, vor den folgenden als „gerichtet gegen“, contra, gefasst werden könnte, was aber wegen der Härte dieser Verbindung nicht angeht. Es sind jedenfalls die Ophiten gemeint, dieselben, die ʿEbed-Ješuʿ im Catal. scriptt. Syrr. nr. 51 bei Assem. I, 58 col. 1 lin. 10a fin. als ܗܘܦܝܛܝܘܣ unter den von Efräm bekämpften Sekten aufführt. Die Endung der griech. zweiten Declination ܘܣ— bei Assemanî ist, obwohl die Griechen z. B. Epiphan. haer. XXXVII bekanntlich Ὀφῖται accus. Ὀφίτας schreiben, mit Beispielen wie ܐܪܟܘܣ = ἀρχάς, ܕܝܬܝܩܘܣ = διαθήκας u. a. (cf. Hoffmann gramm. syr. p. 256 a) zu belegen. Die Form unseres Textes ܗܘܦܝܛܝܣ, wenn nicht geradezu in ܘܣ— zu ändern, geht entweder auf die Femininform Ὀφῖτις acc. pl. — εις zurück oder wir haben zu sagen, es sei hier statt der Endung der ersten Declination, die das griech. Wort hat, im Syr. eine der dritten — εις —, wie bei Assemani eine der zweiten, eingetreten. Die Verwechselung der Declinationen durchdringt bekanntlich die ganze Gestaltung griech. Wörter im Syrischen. Da der Tractat uns unvollendet vorliegt, so darf die Nichterwähnung der Ophiten in dem erhaltenen Stücke so wenig gegen unsere Auffassung vorgebracht werden, wie die Nichterwähnung Marcions im Texte etwa dafür, dass Marcion nicht in der Ueberschrift genannt werden dürfte. — Die „Ophiten“ ܗܘܦܝܛܝܘܣ heissen sonst bei Efräm auch in rein syrischer Bezeichnung: ܕܦܠܚܝ ܚܘܝܐ so z. B. vorher in dem Citate S. 264 Z. 10 v. u. — Zu diesem syrischen Ausdruck sei bemerkt, dass wir jetzt durch Dozy wissen, dass die Harranier ein, بيت الحيّة oder خزانة الحيّة, „Schlangenhaus, Schlangenschatzhaus“ genanntes mysteriöses, den Laien unbetretbares Heiligthum hatten. Die „Ophiten“-Lehre ist ja grundheidnisch.

Noch eine Auffassung wäre möglich. Es ist bekannt und oben gesagt, dass Efräm gerade die drei Häresiarchen Mânî, Marcion und Bardaisan in

dieser Ordnung zu verbinden pflegt. Daher könnten die letzten drei Namen von einem späteren Abschreiber beigefügt sein, der sich nach Lesung eines Theiles des Abschnittes überzeugt hatte, dass Efräm gegen Mani polemisire, und also annahm, er werde, wie sonst, auch wider Marcion und Bardaisan sprechen; die eigentliche Ueberschrift lautete dann „zweiter Tractat an Hypatius“, an den der erste p. 21 ff. allerdings gerichtet ist. — Bemerkt sei noch, dass die übliche Zusammenstellung von Marcion, Bardesanes und Mani resp. deren Häresien aus den Schriften der christlichen Häresiologen auch zu den Arabern übergegangen ist und z. B. von Bîrûnî (Chronologie orientalischer Völker herausgeg. von Sachau 1878 S. ٢٣ Z. 9 ff.) angewendet wird.

Dass übrigens Efräm gegen die Ophiten gekämpft habe, ist in seinem „Testamente“, Overbeck 147, 9, ausdrücklich gesagt (ܡܠܐ̈ܝܢܘ ܘܕܒܝܬ ܚܘ̈ܝܐ, die Katharisten und die Schlangenbrüder).

[2]) Zu S. 268 Z. 4: Zu ܗܘܝܢ, 3. pl. perf. fem., einer nicht seltenen scriptio defectiva, cf. Bernstein, chrest. syr. p. 3 Anm.

[3]) Zu S. 272 Z. 18: ܦܫܝܩ, wie lat. facilis, gefällig u. s. w.

[4]) Zu S. 272 Z. 22: Zum Gebrauche von ܣܠܩ an dieser Stelle cf. ἀναβαίνειν in Clem. homil. II, 15 ἐπὶ τὴν καρδίαν ἀνέβη.

[5]) Zu S. 274 Z. 11: ܕܪܫܐ, hier im Sinne des rabbin. דְּרוּשׁ, opp. פְּשַׁט der einfache Wortsinn.

[6]) Zu S. 278 Z. 14. Ueber ܦܪܬܐ, was bei Cast. als fimus interior corporis unbelegt steht, cf. Barhebraeus' Tractat De vocibus aequivocis in der Ausg. seiner Oeuvres grammaticales von Martin vol. II s. v. ܦܪܬܐ ܗܘ ܐܦܠܐ ܕܦܐܣܛܘܡܟܐ ܕܒܥܝܪܐ d. i. ܦ bedeutet den Mist im Magen des Viehes.

[7]) S. 284 Z. 1 ܗܘܦܘܕܩܛܐ ist ὑποδέκται, bei den Kvv. speciell „Einnehmer, Kassirer“; s. Payne-Smith s. v.

[8]) Zu S. 284 Z. 17: Vor ܬܗܘܐ ist aus der vorhergehenden Zeile zu ergänzen ܘܐܦ ܠܐ ܦܫ ܦܘܩܕܢܐ.

[9]) Zu S. 288 Z. 1: ܡܠܟܘܬ ܥܘܡܪܐ ist Ein zusammensetzungsartiger Begriff, daher ܗܘ statt ܗܝ.

[10]) Zu S. 290 Z. 16: ܡܘܫܠܐ hier entw. ein Beleg für die Bedeutung „consuetudo, traditio“ bei Cast., oder es steht in der Urbedeutung des Wortes „Fluss, Verlauf“, was ich vorziehe wegen der Glosse des Bar Ali ed. Hoffm. nr. 4413: ܡܘܫܠܐ ܕܬܘܩܡܬܐ انْدِفَاعُ الْغَذَى وَوُصُولُهُ وَنُفُوذُهُ تَنْفِيذًا d. i., von der verdauten Nahrung resp. dem Urin gesagt, dessen procursus atque adventus et ad ostium productio.

Darstellung der Lehre des Mânî bei Efräm.

Bevor wir das, was der Syrer über Mani's Lehre angibt, zusammenstellen, wollen wir die wenigen Notizen, die wir aus Efräm über Mani's Leben gewinnen, vorzuführen nicht unterlassen.

Die Stelle 497 D, nach der von Efräm's Standpunkt aus die Lehre Mani's erst 100 Jahre besteht, ist schon oben angegeben und übersetzt.

Dann verdient die Stelle 487 F bis 488 A in extenso hergesetzt zu werden, da sie die zeitliche Folge der drei Erzketzer lehrt: ܢܫܬܐܠܘܢ ܥܠ ܙܒܢܝܗܘܢ. ܐܝܢܐ ܩܫܝܫ ܡܢ ܚܒܪܗ. ܕܢܚܛܘܦ ܡܐܢܝ ܒܘܟܪܘܬܐ. ܩܕܡܝܗ ܗܘ ܠܗ ܒܪܕܝܨܢ. ܛܠܝܐ ܗܘ ܙܒܢܗ ܡܢ ܩܕܡܝܐ. ܡܪܩܝܘܢ ܟܘܒܐ ܩܕܡܝܐ. ܒܘܟܪܐ ܕܚܘܚܐ ܕܚܛܝܬܐ. ܙܝܙܢܐ ܕܩܕܡ ܐܦܪܥ. ܟܐܢܐ ܢܦܣܘܩ ܡܘܥܝܬܗ d. i. „sie sollen über ihre Zeit befragt werden, wer älter ist als sein Genosse. Will etwa Mani die Erstgeburt rauben? Vordermann ist ihm Bardaisan. Und soll Bardaisan für den ältesten erklärt werden? Jung ist seine Zeit gegen die Früheren. Marcion ist der erste Dorn, der Erstgeborne des Dorngestrüppes der Sünde, das Unkraut, das zuerst emporsprosste; möge der Gerechte seinen Keim zerschlagen."

Ueber Mani's gewaltsamen Tod belehren uns im Allgemeinen die zwei Stellen 550 E und 439 F; erstere lautet: [ܡܐܢܝ] ܕܟܦܪ ܒܐܣܝܗ: ܐܬܬܒܪ ܕܠܐ ܚܘܣܝܢ. ܠܫܘܚܩܗ ܫܩܠ ܘܐܘܪܬ. ܘܬܘܒ ܐܘܪܬܗ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ „Mani, der seinen Arzt (d. i. Christum) verleugnete, wurde ohne Erbarmen zerbrochen; die Zermalmung (seines Leibes) trug er davon und vererbte sie (d. i. seine Reste) seinen Anhängern"; 439 F: ܕܐܦܣܝܣ ܒܟܪ ܡܐܢܝ. ܩܛܠ ܡܪܝܚܐ

ܟܢܫܘܗܝ. „da sich Mani allzuwild gebärdete, so fegten ihn die Bewohner des Ostens hinweg". — Dass er geschunden wurde, sagt direct die Stelle des oben übersetzten Abschnitts: „mit Recht hat man den Betrüger Mani geschunden, der von der Finsterniss sagte, sie sei geschunden worden", ܬܪܝܨ ܢܫܠܚܘܗܝ ܠܡܢܝ ܕܓܠܐ. ܕܐܡܪ ܥܠ ܚܫܘܟܐ ܕܐܬܢܫܠܚ.

Betreffs seiner Lehre wird Mani mit „den Nachkommen der Hagar, die von allem rauben" verglichen 530 F ܐܚܪܢܐ ܕܐܬܐ. ܕܩܕܡܘܗܝ ܘܕܒܪܘܗܝ. ܓܢܒ ܡܢ ܚܒܪܘܗܝ. ܐܝܕܗ ܒܟܠ ܟܠ. ܘܐܝܕܐ ܕܟܠ ܒܗ. ܒܟܠ ܟܠ ܚܛܐ. ܕܠܟܠ ܢܚܛܐ. ܠܒܢܝܗ ܕܗܓܪ ܕܒܙܐ ܟܠܗ. ܕܡܢ ܟܠ ܡܬܚܛܦ „ein anderer der kam, dem sie vorhergegangen sind, den sie geleitet haben, stahl von seinen Genossen; seine Hand ist an Jedermann, und Jedermanns Hand an ihm [1]). An Jedem sündigt er, um Jeden zur Sünde zu verleiten; den Nachkommen der Hagar gleicht er, die von allem rauben [2])". Hiermit zu vergleichen 488 F ܡܐܢܝ ܕܝܢ ܐܡܪܚ ܠܡܓܪܘܗ. ܠܟܠܗ ܒܝܫܬܐ ܡܢ ܥܩܪܗ „Mani erfrechte sich, alles Böse von Grund aus sich anzuziehen".

In welcher Eigenschaft und mit welchen Prätensionen Mani auftrat, sagt uns 487 D ܡܫܝܚܐ ܕܓܠܐ ܐܬܟܢܝ. ܢܦܚ ܪܘܚ ܛܘܥܝܝܐ ܠܢܒܝܘܗܝ. ܘܩܨܐ ܦܓܪܗ ܠܬܠܡܝܕܘܗܝ. ܘܦܠܓ ܐܪܥܐ ܠܟܪܘܙܘܗܝ und weiter ܫܠܝܚܐ ܢܦܫܗ ܩܪܐ ܗܘܐ. ܦܪܩܠܝܛܐ ܕܢܚ ܐܬܡܠܝ „Trugmessias wurde er genannt; er blies den Geist des Betrugs seinen Propheten ein, und brach seinen Leib seinen Schülern, und theilte die Erde unter seine Verkündiger — Apostel nannte er sich selbst, den Paracleten, der vorgestern aufkam".

Am reichsten sind Efräm's Angaben betreffs der manichäischen Kosmologie und Kosmogonie. Zwei Grundwesen wohnen bei einander 471 E „es ist eine grosse Verirrung,

[1]) Genes. 16, 12 von Ismaël gesagt.

[2]) Dieses Bild ist um so interessanter, als wie oben ausgeführt Mani im eigentlichen Sinne mit Arabern in sehr engen Beziehungen gestanden haben muss.

wenn es so sein soll, dass ewige Wesen bei einander wohnen"; und zwar ist dies ein Wohnen im Raume, an Orten, wo sie von Ewigkeit her lagern, 471 E ܐ̈ܬܪܐ ܡܫܪܝܢ ܗܘܘ, ܩܦܝܣܬܗܘܢ ܕܡܢ ܡܢ ܟܐܪܬܗ, es muss daher der Ort, an dem sie wohnen, weil beide umfassend, grösser sein als sie selbst[1]) 471 E, — zwei Gewalten sind es, die Mani lehrt, und da es zwei sind, ist jede einzelne unmächtig 530 A.

Die Finsterniss ist bei Mani, wie bei allen Gnostikern, nach Name und Wesen die ὕλη der Griechen; denn von der ὕλη sagt er, sie sei in Gefangenschaft gerathen. 468 D. E ܡܢ ܩܘܠ ܡܐ̈ܢܐ ܕܡܢ und ܢܩ̈ܢܘܢ ܡܢܗ ܡܢ ܣܢܝܐ ܫܡܐ. ܕܗܘܠܐ ܡܨܥܪܬܐ. ܡܢ ܠܗ. ܟܕ ܠܐ ܪܫܝܡ ܥܠܝܗ. ܕܗܘܬ ܐܣܝܪܐ d. i. „von den Griechen haben sie einen verabscheuenswerthen Namen erworben, den der schmachvollen Hyle — Mani aus Babel[2]) hat, indem er nicht bei Sinnen war, von ihr geschrieben, dass sie in Gefangenschaft gerathen sei".

Wir erinnern dann an folgende Stellen des oben übersetzten Abschnittes: „Die Finsterniss verlangte nach dem Lichte, weil sie in ihm Behagen und Beruhigung zu finden glaubte, indem es für sie begehrenswürdig und schön war; sie ging auf dasselbe los wie zu ihrer Ergötzung." — „Aber das Licht erwies sich als ein feindseliges, quälendes Element"; „die Finsterniss gerieth in Gefangenschaft"; — „das Gefängniss ist aus der Substanz des Guten erbaut"; — „der das Grab der Finsterniss verfertigte ist der Lichtkönig".

Es findet nun eine Vermischung der Grundwesen statt; 471 F ܗܘܐ ܐܬܚܠܛܘ; 472 A ܡܫܪܝܢ ܗܘܘ ܐܬ̈ܠܬܐ ܠܡܬܚܠܛܘ.

---

[1]) Anklang an die persische Lehre vom Unendlichen Raum thwâsha und der Unendlichen Zeit zrvânem akaranem.

[2]) Solche Stellen sind wohl zu beachten für die Erkenntniss der Thatsache, dass in des Mani Lehre altbabylonische resp. chaldäische Elemente die Grundlage bilden. Nach Bîrûnî S. 208 Z. 7 ff. ist Mani, nach seiner eigenen Angabe im Buche Shâhpûrakân, in Babylonien in der Stadt Mardinu in der Nähe von Kutha geboren وكانت ولادة مانى ببابل فى قرية تُدْعَى مردينو من نَهْر كُوثَى الأَعْلَى.

Beide geriethen in Bewegung; der Antrieb aber ging von der Finsterniss aus 472 A, dazu ebenda die Bemerkung: „wenn die Finsterniss eine ruhige Natur ist, wer hat sie denn in Aufruhr versetzt, und wenn sie aufrührerisch ist, wer hat sie festgemacht?“ Dabei wird die gute Substanz getheilt, ein Einschnitt in sie gemacht s. ob.: „wie kann dieses leidensunfähige Wesen getheilt, wie kann es zerschnitten werden?“

Dadurch kommt es, dass alle Creaturen von Lichtsubstanz durchdrungen sind, also auch das Brot; aber Steine und Erde sind empfindungslos; dazu oben die Bemerkung: „wenn die Erde ohne Empfindung ist, und die Steine ohne Leidensfähigkeit, wie kann es dann Eine Natur und Ein Wesen sein, von dem die vernünftigen Seelen und die stummen Steine stammen?“

Die beiden Grundwesen sind aber nicht ungetheilter, einheitlicher Natur; es sind bloss dem Namen nach zwei Grundwesen, bei näherer Erforschung sind es viele (s. ob.). Das Lichtwesen zerfällt in unterschiedliche Götter und Gewalten, 530 B: „deutliche Namen von Göttern, unterschiedene, haben Mani und seine Genossen verkündet, zu ihrer Schande; unzählige kleine Gewalten waren es, auf dass sie handeln sollten als entleerte, kraftlose“, ܫܡܗ̈ܬܐ ܦܪ̈ܝܫܐ ܕܐܠܗܘܬܐ ܡܦܪ̈ܫܬܐ. ܡܐܢܝ ܘܚܒܪ̈ܘܗܝ ܐܟܪܙܘ ܗܘܘ ܕܒܗܬܬܗܘܢ. ܪ̈ܒܘ ܚܝ̈ܠܘܬܐ ܙܥܘܪ̈ܬܐ ܗܘܘ. ܕܢܥܒܕܘܢ ܣܪ̈ܝܩܐ ܕܠܐ ܚܝܠܐ Die Finsterniss hat viele Dämonen (ob.), die, während die Finsterniss selbst unsterblich ist und geistiger Natur (ܪܘܚܢܐ), sterblich sind, festgenommen und getödtet worden sind. Die Dämonen verzehrten von der Lichtsubstanz; und dieses Licht geht in ihnen eine Mischung ein (ob.). Aber der Urmensch, ausgestattet mit den fünf Kräften [1]) der Gottheit, fängt die Dämonen, zieht ihnen die Haut ab und formt aus ihren Häuten den Himmel, aus ihrem Miste die Erde, aus den Knochen die Berge (ob.) [2]). Die Ausspannung in der Luft geschah zu dem

---

[1]) S. 443 B „in ewige Wesen haben sie den Ewigen zerrissen und haben den Einen Namen in mehrere Namen getheilt, unter fünf Kräfte haben sie sein Wesen vertheilt“.

[2]) Die hier von Efräm berichteten Einzelheiten über die manichäische

Zwecke, dass das Verschlungene als Regen und Thau wieder ausgeschüttelt und so eine Scheidung der Elemente herbeigeführt würde. — Donner und Blitz sind Aeusserungen der Wollust des gefesselten Erzarchonten, der die Lichtjungfrau sieht 548 A B ܒܪܥܡܐ ܘܒܪܩܐ ܠܘܩܒ. ܡܪܓܙܝܢ ܠܩܕܝܫܐ. ܕܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܩܠܐ ܗܘ. ܚܡܝܡܐ ܕܐܪܟܘܢܛܐ u. s. w. „Durch die Donnerschläge und Blitze erzürnen sie den Heiligen, indem es nach ihrem Gerede die geile Stimme des Archonten ist, der die Jungfrau sieht; und durch das Donnerkrachen, bei dem ihr Herz krachen sollte, dass es ihnen Ruhe geben müsste, erregen sie grossen Zorn; denn wo doch beim Donner, dem reinen, selbst ein unreiner Mensch sich fürchtet, der Unreinheit zu nahen, wie ist es da möglich gewesen, dass zu dessen Zeit Jemand abgeschmackte Reden führte!"

An die Lehre von der Schöpfung der Körper durch die Dämonen ist die Lehre des Mani vom Falle der Engel und der Erzeugung der Riesen anzuknüpfen, die Efräm 455 D dem Mani als eine von den Chaldäern entlehnte[1]) beilegt; dazu die Bemerkung: was hat denn die keuschen Söhne der Höhe verwirrt gemacht? Hat sich etwa das Schicksal bis zu ihnen erstreckt[2])? Und wie ist bis dahin der Blick des Sternes (der

---

Weltschöpfung durch den „Urmenschen" sind in solcher Genauigkeit selbst im Fihrist, der in der Kosmogonie doch so ausführlich ist, nicht zu finden, dienen also der Hauptquelle zur Ergänzung.

[1]) Die Lehre von der Erzeugung der Riesen (Heroen, אַנְשֵׁי הַשֵּׁם genes. VI) wird hier also ausdrücklich auf die Chaldäer (vielmehr: die heidnischen Aramäer Babyloniens) zurückgeführt, nicht etwa die Juden; eine für die Religionsgeschichte sehr interessante Bemerkung; s. Bd. II Abschnitt V. Ueber das „Buch der Riesen" von Mani s. oben in Abschnitt III S. 198 ff.

[2]) Anspielung auf die chaldäische Astrologie; ܚܠܩܐ das Schicksal bei Efräm. Eine Schrift des Mani über die Riesen الجبابرة wird sowohl im Varzeichnisse seiner Schriften im Fihristbericht als auch bei Bîrûnî und sonst öfters erwähnt. Es handelt sich ohne Zweifel um eine der jüdischen Tradition über genes. VI conforme Sage vom Sündigen der Engel durch fleischliche Vermischung mit den Menschentöchtern, eine Sage, welche den manichäischen Ausführungen über die Anfänge der Welt allerdings sehr congenial sein musste.

Venus) gelangt? cf. auch 477 E „sie haben wider die Engel gelästert, dass sie in ihrem Körper gesündigt hätten“.

Weltverlauf. Das von der Finsterniss geraubte Licht ist so völlig mit allen Creaturen vermischt, dass selbst die Seele des Hundes eine Lichtsubstanz ist 487 E. Das gefesselte Licht wird nun allmählich losgeläutert und entweicht s. oben. Das Gute nimmt zum Guten hin seinen Läuterungsweg uud steigt aus der Tiefe in die Höhe Overb. 56, 27 bis 57, 2: ܠܥܠܡ ܥܠܡܐ ܥܠܡ̈ܐ ܘܡܠܐ ܗܘܐ ܠܗ ܕܢܦܩ ܡܢ ܥܘܡܩܐ ܠܪܘܡܐ. Die Welt Welt ist ein läuternder Ofen s. oben. Der Lichtstoff, den die am Himmel festgemachten Dämonen enthalten, wird wie durch Keltern im Regen befreit, so dass der Himmel als Kelter ܥܨܪܐ, ܡܥܨܪܬܐ dient. Auch Bäume und Saaten dienen der Ausläuterung (oben). Zur Aufnahme des freigewordenen Lichtstoffes dient der Mond. Er nimmt 15 Tage lang, während er zunimmt, das Licht auf und lädt 15 Tage lang wieder aus. Vom Monde empfängt das Licht die Sonne (oben).

Zur Psychologie. Die Seele des Menschen ist gleicher Natur mit dem Lichte. Durch das Eingehen in den Körper ist sie, die ungreifbare, greifbar geworden. In den Leib gefesselt hat die Seele der Teufel. Der Schöpfer des Körpers ist böse; cf. 481 C ܦܓܪܐ ܕܡܢ ܣܛܢܐ ܒܩܒܘܬܐ ܠܡܢܐ ܡܬܢܛܪ „warum ist der Körper, der vom Teufel ist, in der Arche bewahrt worden?“ Die Finsterniss plante, in dem Körper der Seele ein Gefängniss zu schaffen, aus dem sie nicht heraus könnte s. ob. Der Körper ist eine verworfene Hefe 476 E.

Ethik. Alles Dunkle ist abscheulicher Natur, auch die Nacht; ebenso der Körper 474 D E ܦܓܪܐ ܘܚܫܘܟܐ ܐܝܟ ܚܕܐ ܗܘܘ ܚܫܘܟܗܘܢ etc. Von gleicher Art sind das Fleisch, das Dunkel und der Teufel ibid. Ebenso sind der Wein und die Lust vom Bösen und machen, wenn sie sich dem Körper mittheilen, dessen böse Art fast unbesiegbar ibid. Brot zu brechen vermeiden sie, ertheilen aber dem, der sie damit versieht, nachdem sie ihn angebettelt haben, Vergebung seiner Sünden 440 A: „siehe es heften sich die Hunde des Mani an Jedermann, sie wedeln Je-

den, den sie finden, an um das tägliche Brot; kranke Hunde sind sie, die nichts brechen können; Sünden und Schulden aber vergeben sie; darauf sind sie rasend erpicht . . . .“

Ueber das Verhältniss der Manichäer zur heiligen Schrift sagt Efräm nur im Allgemeinen, dass sie die Schriftworte verdreht, die Texte selbst verstümmelt und aus dem ihnen Beliebigen sich einen Codex zusammengesetzt hätten 441 F: „sie zerschnitten und verdrehten die Schriften und verdrehten die Worte, deren Sinn doch nur Einer ist[1])“ cf. besonders 442 C „es betrachteten die Kinder des Irrthums die beiden Testamente, als ob sie gemischt und zusammengesetzt worden und so zu einem Grundgesetze geworden wären. Sie schnitten heraus und nahmen etwas, hefteten zusammen und machten Schriften; sie schnitten heraus die Berichte die ihnen zusagten, lösten sie auf und füllten sie mit ihren Entstellungen“. — 550 E heisst es speciell vom Alten Testamente: „gegen Moses und die Propheten wüthete er mit Schmähungen“. — Hiermit ist zu vergleichen die genauere Angabe des Titus von Bostra l. IV c. 1 p. 129 des syrischen Textes von Lagarde[2]); — „das Alte Testamant ist es, das er nach seinem ganzen Umfange von den Archonten der Hyle herrühren liess, von der es benannt wurde; denn er liess es nach seinem ganzen Contexte, nach Sachen wie Worten, unversehrt und ganz; — das Neue Testament aber verdarb er in jeder Hinsicht und zerstückelte es wie einen Leichnam und zerschnitt es: vieles in ihm tilgte er und nur weniges wählte er für sich“, syrisch: ܕܝܬܩܐ ܕܥܬܝܩܬܐ ܗܝ ܕܩܘܡܗ ܡܟܠܬܗ ܫܘܡܠܝܗ
ܡܢ ܐܪ̈ܟܘܢܛܐ ܕܗܝ ܗܘܠܐ. ܕܡܢܗ ܐܬܩܪܝܬ. ܕܗܘ ܓܝܪ ܫܘܡܠܝܗ
ܟܠܗ ܫܠܡ ܕܢܛܪܗ ܘܢܛܪܗ ܕܬܘܩܢܬܐ ܕܦܠܐ ܕܡܠ̈ܐ ܘܡܫܡܠܝܘܬܐ.
— ܠܕܝܬܩܐ ܕܝܢ ܚܕܬܐ ܒܟܠܡܕܡ ܚܒܠܗ ܘܐܝܟ ܕܠܦܓܪܐ ܗܕܡ
ܗܕܡ ܦܣܩܗ. ܘܣܓܝܐܬܐ ܡܢܗ ܠܚܡܐ. ܘܙܥܘܪ̈ܝܬܐ ܓܒܐ ܠܢܦܫܗ.

---

[1]) Cf. Bîrûnî p. ٢٣ Z. 10 ولأصحاب مانى انجيل على حدته يشتمل على خلاف ما عليه النصارى من اوّله الى اخره „die Anhänger des Mani haben ein Evangelium eigener Art, welches etwas von dem christlichen ganz Verschiedenes von Anfang bis zu Ende umfasst.“

[2]) Buch IV ist im griechischen Texte nicht erhalten.

2. Afraates über die Manichäer.

Wegen ihres relativ hohen Alters, nur drei Menschenalter nach Mânî's Tode niedergeschrieben, werde hier eine Stelle aus dem alten syrischen Kirchenvater Afarhat, gewöhnlich als Afraates latinisirt, mitgetheilt, und zwar aus dessen dritter Homilie. Dieser interessante, hochwichtige Autor, vor der Herausgabe[1]) seiner inhaltreichen Homilien andauernd verborgen geblieben, vag hin als „Sapiens Persa“ bezeichnet und mit der armenischen Uebersetzung eines Theils seiner Homilien sogar unter die Werke des Jakob von Nisibis († 338) eingereiht, führte den persischen Namen ܐܦܪܗܛ oder ܦܪܗܕ (فرهاذ, فرهاد). Von seinen Lebensumständen wissen wir sehr wenig; er blühte während des zweiten Viertels des vierten Jahrhunderts, etwas jünger als Jakob von Nisibis, aber älter als Efräm der Syrer. Jedenfalls war er ein Bischof. Für sein Alter bezeichnend ist, dass er die (den Efräm z. B. bereits sehr stark beschäftigende) arianische Häresie noch gar nicht kennt. Man kann (mit Wright l. c. preface p. 9) annehmen, dass er am Concil von Seleucia im Jahre 344 theilgenommen und dessen Encyclica verfasst hat; jedenfalls ist er der älteste syrische Kirchenvater[2]). Nach dem Orte und der Art seiner Wirksamkeit musste ihm die Religion des Mani mit ihrer christlichen Propaganda sehr wohl bekannt sein, und da diese letztere eben in die erste Anfangszeit der manichäischen Kirche fällt, so verdienen die Schriften des Afarhat nach Aeusserungen über die gefährlichen Manichäer sorgfältig durchforscht zu werden.

In seiner dritten Homilie (ܬܚܘܝܬܐ), welche sich über das Fasten und seine Verdienstlichkeit verbreitet (ܬܚܘܝܬܐ ܕܨܘܡܐ) sagt er § 6 p. 51 Z. 3ff. über die Manichäer Folgendes[3]):
ܗܐ ܓܝܪ ܐܦ ܬܠܡܝܕܐ ܕܒܝܫܐ ܡܐܢܝܗܘܢ[4]) ܕܟܝܢܐ ܒܝܫܐ ܨܝܡܝܢ ܘܡܦܪܫܝܢ

[1]) The homilies of Aphraates, the persian sage, edited from syriac manuscripts — by W. Wright London 1869. 4. vol. I. The syriac text.

[2]) Cf. auch Sasse, Prolegomena in Afraatis — sermones. Lips. 1874.

[3]) Ich setze die Vokalzeichen hinzu.

[4]) Mânâ „Gefäss“. Die beliebte Anspielung der Syrer auf den Namen Mânî, auch von Epiphan. mit seinen σκεῦος wiedergegeben.

ܚܛܗܝܗܘܢ. ܘܡܘܓܪܐ ܐܓܪܐ ܠܝܬ ܠܗܘܢ. ܡܢܘ ܓܝܪ ܢܬܠ ܐܓܪܐ
ܠܡܪܩܝܘܢ. ܕܠܐ ܡܘܕܐ ܒܛܒܐ ܠܒܪܘܝܢ. ܘܡܢܘ ܢܦܪܥܝܘܗܝ
ܨܘܡܗ ܠܘܠܢܛܝܢܘܣ. ܕܡܠܦ ܕܣܓܝܐܝܢ ܐܢܘܢ ܠܒܪܘܝܢ. ܘܐܡܪ
ܕܐܠܗܐ ܡܫܡܠܝܐ ܠܐ ܐܬܡܠܠ ܒܦܘܡܐ. ܘܬܪܥܝܬܐ ܠܐ ܒܨܝܬܗ.
ܘܐܦ ܡܢܘ ܢܬܠ ܦܘܪܥܢܐ ܠܒܢܝ ܚܫܘܟܐ. ܝܘܠܦܢܗ ܕܡܢܝ
ܪܫܝܥܐ. ܕܥܡܪܝܢ ܒܚܫܘܟܐ ܒܕܡܘܬ ܚܘܘܬܐ. ܘܡܫܠܡܝܢ ܟܠܕܝܘܬܐ
ܝܘܠܦܢܐ ܕܒܒܠ. ܗܐ ܟܠܗܘܢ ܨܝܡܝܢ ܘܠܐ ܡܬܩܒܠ ܨܘܡܗܘܢ*

„Denn auch die falschen Lehren, die Gefässe des Teufels, fasten und bekennen ihre Sünden, aber einen Lohnverleiher haben sie nicht. Denn wer wollte dem Marcion Lohn geben, der unseren Schöpfer nicht als einen guten anerkennt, und wer wollte den Valentinus für sein Fasten belohnen, der lehrt, dass es unserer Schöpfer viele sind und gesagt hat, der vollkommene Gott habe nicht durch einen (d. i. eines Propheten) Mund geredet, und der Verstand habe ihn nicht erforscht. Und fürwahr, wer wollte Belohnung geben den Söhnen der Finsterniss, der Lehre des verruchten Mani, die im Finsteren wohnen, nach Art der Schlangen, und das Chaldäerthum ausüben, die Lehre von Babel. Siehe, sie alle fasten, aber ihr Fasten wird nicht (von Gott) angenommen.

Das Bewusstsein darum, dass die Lehre der Manichäer die aus der Verborgenheit herausgeholte alte Chaldäerlehre sei, dass sie babylonischen Ursprungs sei, war also diesem alten Kirchenvater noch nicht verloren gegangen. Je näher in der Zeit, desto schärfer die Unterscheidung von Verwandtem. Bei den Späteren fällt ja (z. B. bei Barhebraeus) Manichäismus und Parsismus ganz zusammen.

3. Bîrûnî.

Dieser gelehrte und bis zum Skepticismus kritisch gerichtete arabische Schriftsteller des 10. Jahrhunderts nach Chr. handelt in seinem Werke, welches den Titel führt: الآثار الباقية عن القرون الخالية d. i. Uebriggebliebene Denkmäler verflossener Generationen“ detaillirt von allerlei religiösen Einrichtungen (Festen u. s. w.) der Völker des Orientes, soweit solche

Riten zu seiner Zeit (um 1000 nach Chr. Geburt) noch practisch ausgeübt wurden. Hier kommt er denn in der Mitte seines Werkes auch auf Mani und seine Religion zu sprechen (S. 207 ff. der Textausgabe, S. 189 ff. der engl. Uebersetzung.) Das wichtige inhaltreiche Werk liegt uns vor in der meisterhaften Ausgabe von Ed. Sachau: Chronologie orientalischer Völker von Albêrûnî. Herausgegeben von Dr. C. Eduard Sachau. Leipzig, Brockhaus, 1878. Eine englische Uebersetzung (mit Anmerkungen) erschien 1879 unter dem Titel: The Chronology of ancient nations. An english translation of the arabic text etc. by Dr. C. Edward Sachau. London, for the Oriental Translation Fund by William H. Allen and Co. 1879.

Nach dem Orte seiner Geburt hat alBîrûnî eine ausgesprochene und tiefempfundene Vorliebe für alles Nationalpersische, und eine ebenso gründliche Abneigung gegen die eigentlichen Araber, die Zerstörer der einstigen Herrlichkeit des Sasanidenreiches. Ebendaher ist auch seine Vorliebe für alles Ausserarabische und Widerarabische zu erklären, und ebendaher rührt auch sein Interesse für religiöse Erscheinungen wie die Harranier und besonders die Manichäer. Ist es ja doch eine (durch den Fihrist z. B. bezeugte) Thatsache, dass unter den Trägern der höchsten Bildung und Würde in der ganzen Chalifenzeit und selbst am Hofe der Chalifen viele der Lehre des Mani anhingen. Ferner ist ja diese Lehre von Haus aus, wenn auch nach ihren Elementen nicht nationalpersisch, so doch politisch zunächst auf eine Glaubensreform oder die religiöse Umgestaltung vor allen gerade des glorreichen Sasanidenreiches berechnet gewesen. Dieses sollte die Heimath einer neuen Weltreligion werden und sein Geschick, wenn die Manireligion Staatsreligion geworden wäre, wäre im Entscheidungskampfe mit den Muslims vermuthlich anders ausgefallen [1]. So erklärt sich also die rege Aufmerksamkeit, welche alBîrûnî den Einrichtungen der Manichäer an den verschiedensten Stellen seines Werkes schenkt, zusammenhängend auf S. 207 ff.

Es sei hier nicht unterlassen, wenigstens eine kurze Mittheilung über das Leben des alBîrûnî und über das in Rede

[1] So auch Spiegel, Eranische Alterthumskunde Bd. 3 S. 264 oben.

stehende Werk zu geben (cf. Sachau in den Einleitungen zu der Textausgabe und der Uebersetzung): — Abû Raiḥân Muḥammad ibn 'Aḥmad alBîrûnî (meist unter dem voranstehenden Vaternamen Abû Raiḥân bei den Orientalen citirt) ist in Khwârizm (dem heutigen Khîwa) im Jahre der Hiǵra 362 (973 nach Chr.) geboren und zwar in einer der Vorstädte dieser grossen Stadt oder in der nächstumgebenden Landschaft (persisch بيرون bîrûn, in älterer Aussprache bêrûn, ausserhalb, bîrûn reften hinausgehen), daher albîrûnî (albêrûnî) d. i. extraneus genannt. Sein Tod fällt in das J. d. H. 440 d. i. 1048 nach Chr., er wurde also 75 Jahre alt. In seiner Heimathsstadt Khwârizm, in welcher er den grösseren Theil seines Lebens zubrachte, und deren Specialgeschichte er in einem öfter von ihm citirten Werke (ta'rîḫ Ḫwârizm) geschrieben hat, genoss er den Schutz des regierenden Herrschergeschlechtes der Ma'mûnî's; ausserdem hielt er sich einige Jahre in der Provinz Ǵurǵân (Hyrcanien) am Südufer des kaspischen Meeres auf, unter dem Schutze und wohl auch am Hofe des Fürsten Kâbûs ibn Waśmgîr Śams alma'âlî, dem er auch sein uns hier angehendes Werk (um das Jahr 1000) dedicirt hat. Nach der Ermordung seines Gönners Ma'mûn von Khwârizm und der Eroberung seines Heimathlandes durch den mächtigen Maḥmûd von Ghazna (1016 nach Chr., J. d. H. 407), deren Zeuge er war, wanderte alBîrûnî wie andere dortige Gelehrte nach Afghanistan aus und nahm seinen Wohnsitz in Ghazna. Von hier aus hat er es sich dann seit 408 d. H. eifrig angelegen sein lassen, das benachbarte Indien nach Sprache, Literatur und Geschichte allseitig zu studiren und seine astronomischen, geographischen und chronologischen Studien auf dieses reiche Land auszudehnen; ein berühmtes Werk von ihm „Beschreibung von Indien", gegen Ende seines Lebens verfasst, war die Frucht. In Ghazna ist er wahrscheinlich auch gestorben.

Das uns angehende chronologisch-historische Werk ist eine Gelehrtenleistung ersten Ranges, aus authentischen, zuverlässigen Einzelnachrichten bestehend. Es galt im Orient als die reifste Frucht und die höchste Entwicklung orientalischer Gelehrsamkeit überhaupt und bleibt auch für uns eine wichtige Quelle hohen Ranges für die Einzelforschung nicht nur über die zoro-

astrische und die muhammedanische Religion mit allen ihren Secten, sondern auch über die jüdische und die orientalisch-christliche, die letztere was die monophysitisch-syrische und was die nestorianische Kirche betrifft. Alle nur auftreibbaren Nachrichten über die Details werden mitgetheilt und mit kritischem Scharfsinn gegen einander abgewogen; er erstrebt mathematische Genauigkeit. Er schöpft vielfach aus unschätzbar reichen alten Quellen, die uns wohl für immer verloren sind, und dies gilt namentlich betreffs der persischen Religion und Geschichte; er zeigt dies im Kleinen auch in seinem Abschnitte über die Manichäer. Der manichäische Glaube war ja, wie auch noch der alte zoroastrische, in alBîrûnî's Heimath, in Khurâsân, wie in Persien, noch durch viele Bekenner vertreten, der zoroastrische besonders auf dem Lande, und er hatte also beste Gelegenheit zu seiner mündlichen Information. Aus solcher wird er auch (Sachau l. c. S. XII) seine so sehr detaillirten Kenntnisse über Jüdisches geschöpft haben, besonders über den jüdischen Festkalender; das Gleiche gilt von seiner Vertrautheit mit den Eigenthümlichkeiten der Nestorianer. Bei seiner Richtung auf exacte Geschichtstreue ist sein sarkastischer Ton allem als Betrug und Fälschung Erkannten gegenüber sehr begreiflich. —

Wir geben daher also jetzt eine vollständige Vorführung von alBîrûnî's Mittheilungen über Mani und seine Religion in einer wörtlichen Uebersetzung mit einigen erklärenden Anmerkungen. Jedoch schicken wir dem Abschnitte über Mânî den diesem im Originaltexte voraufgehenden über „Bûdhasaf“ und die Ṣâbier in gleicher Behandlung voraus, wegen der grossen Wichtigkeit der gerade hier enthaltenen vielen werthvollen, originellen, zum Theil genialen Bemerkungen für unsere spätere religionsgeschichtliche Forschung im zweiten Theile dieses Werkes.

AlBêrûnî's Chronologie orientalischer Völker, herausgegeben von Ed. Sachau. Leipzig 1878. S. 204—209.

(S. 204 Z. 13 ff.) Abhandlung über die Aeren der falschen Propheten und ihrer Anhänger, die sich von ihnen täuschen liessen — Fluch des Herrn der Creaturen über sie!

(Z. 14.) Wir reden also von der Zeitrechnung der falschen Propheten. Es sind nämlich innerhalb der Zeit zwischen den erwähnten Propheten und Königen eine Anzahl von falschen Propheten aufgetreten, zu deren Aufzählung, sowie zur Darlegung von deren Geschichte der Raum des Buches zu knapp ist. Unter ihnen sind solche, die zu Grunde gegangen sind, ohne Anhänger zu hinterlassen, und ohne dass etwas anderes als die blosse geschichtliche Erinnerung von ihnen übrig geblieben wäre. Andere von ihnen aber hatten Anhänger erworben, ihre Satzungen[1]) sind bei diesen geblieben, und sie wenden die Chronologie (Aera) ihrer Stifter an. Es ist nöthig, dass wir die Chronologien der berühmten unter ihnen erwähnen; und darin liegt auch wiederum ein Nutzen für die Kenntniss ihrer Geschichte. —

Der erste der berühmten von ihnen ist Bûdhasaf[2]). Dieser trat auf, als ein Jahr von der Regierung des Ṭahmûrath[3]) vergangen war, im Lande Indien. Er führte die persische Schrift ein und predigte die Religion der Ṣabier. Eine grosse Menge folgte ihm. Die Könige aus der Dynastie der Pêshdâdier und einige der Kayânier, nämlich die, welche in Balkh[4]) residirten, verehrten die beiden grossen Leuchtenden (d. i. die Sonne und den Mond)[5]), die Sterne (d. i. die 7 Planeten) und die Elemente[6]), und hielten sie heilig bis zur Zeit des Auftretens des Zarâdusht, der auftrat, als dreissig Jahre von der Regierung des Bishtâsf (d. i. Vîstâçpa, Ὑστάσπης) vergangen waren.

Die Ueberbleibsel dieser Ṣâbier[7]) wohnen in Harrân und werden nach ihrem Wohnorte benannt, nämlich als die Har-

---

[1]) نواميس von ناموس, das dem Syrischen entlehnte griechische ܢܳܡܽܘܣܳܐ νόμος.

[2]) Das sanskritische Bôddhisattva.

[3]) Mythischer altpersischer König, altbaktrisch Takhmôurupa.

[4]) = Baktra.

[5]) يُعظّمون النَيّرين.

[6]) كلّيّات العناصر, also Feuer, Wasser, Luft u. s. w.

[7]) Hier die Form الصابئة, vorher Z. 19 الصابئون.

rânier [al-Ḥarrânîyah oder alHarnânîyah, wie sie auch als Religionsgenossenschaft bezeichnet werden]. Man sagt auch, dass dieser Name abzuleiten sei von Hârân, dem Sohne des Terach und Bruder des Abraham — Heil über ihn! — und dass dieser unter ihren Häuptern der am tiefsten in die Geheimnisse der Religion eingeweihte und der am eifrigsten an ihr festhaltende war[1]. Der Christ Ibn Sankîlâ [d. i. Syncellus, Σύγκελλος] erzählt von ihm [S. 205, 1] in seinem Buche, in welchem er die Widerlegung ihrer (sc. der Harrânier) Religion zum Ziele hat, und welches er mit Lügen und unnützen Geschichten angefüllt hat, sie sagten, Abraham — Heil über ihn! — sei lediglich deshalb aus ihrer Gemeinschaft ausgezogen, weil auf seiner Vorhaut der Aussatz zur Erscheinung gekommen war, und wer diesen habe, der sei unrein, und sie verkehrten nicht mit ihm. Da schnitt er also seine Vorhaut aus diesem Grunde ab, das heisst, er vollzog an sich die Beschneidung. Dann trat er in einen der Götzentempel ein und hörte von dem Götzen eine Stimme, welche also zu ihm sprach: „O Abraham, du bist mit Einer Sünde von uns hinausgegangen und bist mit Zwei Sünden wieder zu uns gekommen; gehe hinaus und komme zu uns nicht wieder!“ Da ergriff ihn der Zorn, dass er die Götzenbilder in Stücke schlug[2], und dann verliess er ihre Gemeinschaft. Darauf gereute ihn hinterdrein, was er gethan hatte, und er wollte seinen Sohn dem Planeten Jupiter[3] opfern nach ihrer Gewohnheit, ihre Kinder zu opfern, wie der Verfasser des Buches sagt, und als der Planet Jupiter die Aufrichtigkeit seiner Reue inne wurde, da löste er ihn mit einem Bocke aus.

In dieser Weise erzählt von ihnen ʿAbd-alMasîḥ ibn Isḥâk al-Kindî, der Christ, in seiner Entgegnung auf das Buch des ʿAbd-'Allâh ibn Ismâ'îl des Hâschimiten, dass sie durch die Aus-

---

[1] انّه كان — أَوْغَلَهم فى الدين واشدّهم تمسّكا به.

[2] Derselbe Zug wie in der jüdischen Legende, wo Abraham Terach's Götzenbilder entzwei schlägt.

[3] لكوكب المشترى. In Sachau's englischer Uebersetzung p. 187 steht beide Male: planet Saturn, offenbar durch ein Versehen, der Saturn ist ja bekanntlich كَيْوان.

übung des Menschenopfers bekannt seien, jedoch dürfen sie dies heutzutage nicht mehr öffentlich thun.

Was uns betrifft, so wissen wir von ihnen nur, dass sie Leute sind, welche Einen Gott bekennen und Gott von allem Schlechten frei schildern, wobei sie also ihre Aussagen von ihm in der Form der Verneinung, nicht der positiven Beschreibung geben[1]. Zum Beispiel sagen sie: er ist unbegrenzt, unsichtbar, thut kein Unrecht, keine Gewaltthätigkeit. Sie benennen ihn mit rühmenden Beiwörtern[2], doch in übertragener Redeweise, indem eine directe Beschreibung bei ihnen nicht stattfindet. Die Regierung der Welt[3] leiten sie auf den Sternhimmel und seine Himmelskörper zurück und behaupten, die letzteren seien mit Leben, Sprache, Gehör und Gesicht begabt. Daher verehren sie auch die Lichter[4].

Zu ihren heiligen Denkmälern gehört die Kuppel über dem Miḥrâb [Sitz des Vorbeters] bei der Maḳṣûrah [dem Allerheiligsten] in der Grossen Moschee von Damaskus. Dies war ihr Betort in der Zeit, wo die Griechen und die Römer ihrem (d. i. dem harrânischen) Glauben anhingen. Dann ging dieses Heiligthum in die Hände der Juden über, die es zu ihrer Synagoge machten. Hierauf gewannen die Christen die Verfügung über dasselbe und machten es zu einer Kirche, bis der Islam und dessen Anhänger kamen und es als Moschee erkoren.

Sie hatten Tempel und Götzenbilder, nach den Namen der Sonne benannt, von bekannten Gestalten, wie diesen ähnliche Abû Maʿshar von Balkh in seinem Buche über die Anbetungs-

---

1) يَصِفونه بالسَّلب لا الإِيجاب — „via negationis, nicht via positionis“ übersetzt Sachau l. c. p. 187.

2) بالأَسمآء الحُسْنَى, mit nomina pulcherrima (Sachau).

3) Arabisch التدبير.

4) الانوار die Lichter d. i. alle Lichter des Himmels und der Erde, wie bei Mânî. Sachau's „the fires“ „die Feuer“ ist irreführend; denn man könnte an Feueranbetung, wie bei den Persern, denken, die hier ausgeschlossen ist. Nach den harranischen Gebeten (ed. Dozy l. c. S. 312) ist ein vor dem Betenden erscheinendes Licht (ظهور شمعة موقدة) Zeichen der Erhörung.

orte[1]) erwähnt. So der Tempel von Ba'albekk, der dem Idol der Sonne gehörte, und die Stadt Ḥarrân, welche mit dem Monde zusammengehört und die nach dessen Gestalt erbaut ist wie ein Ṭailasân[2]). In ihrer Nähe ist ein Ort Namens Salamsîn[3]), dessen alter Name Ṣanam Sîn (صنم سين) ist, das heisst „Bild des Mondes", und ein anderer Ort, Namens Tar' 'Ûz[4]), d. i. Pforte der Venus. Man weiss auch zu berichten, dass die Ka'bah und deren Götzenbilder ursprünglich ihnen gehörten, und dass deren Anbeter von ihrer Gemeinschaft waren; dass die Allât den Namen Zuḥal führte und al'Uzzâ den Namen Zuharah.

Sie haben viele Propheten. Die meisten von diesen sind griechische Philosophen, wie Hermes der Aegypter, Agathodaemon, Wâlîs(?), Pythagoras, Bâbâ, Sawâr, der Grossvater Platos von Mutterseite und dergleichen. Einige von ihnen halten für sich das Essen der Fische für unerlaubt, aus Furcht, der Fisch könne ein Zitterfisch[5]) sein, ebenso die jungen Hühner[6]), weil diese immer fiberverursachend wirkten; den Knoblauch, weil er Kopfweh bewirke und das Blut oder den männlichen Saamen, von welchem doch der Bestand der Welt abhängt, entzünde, und die Bohnen, weil sie den Verstand träge machten und verderbten, denn sie seien zu Anfang lediglich im Menschenschädel gewachsen.

[206, 1.] Sie haben drei Gebete, und zwar in schriftlicher Aufzeichnung, das erste beim Aufgange der Sonne, mit

---

1) فى بيوت العبادة.

2) Name eines Kleidungsstückes, Ordenskleides der persischen Ṣûfis, über welches zu vergleichen Freytag III, 64a s. v. طَيْلَسان; Lane s. v. und Dozy, Noms des vêtements p. 278. — Gemeint ist hier die Gestalt eines durch eine Diagonale in zwei Hälften getheilten Oblongums; s. Sachau's Note zu p. 132 l. 3 des Textes (S. 404 der englischen Uebersetzung).

3) قَرْيَةٌ تُسَمّى سلمسين.

4) Aramäisch תרע עוז ܬܪܥ ܥܘܙ; ܬܪܥܐ bezeichnet zuweilen synekdochisch den ganzen Tempel.

5) Arabisch رعّادة der Zitteraal, Silurus Electricus (Sachau).

6) الفَرْخ.

acht Niederbeugungen[1]); das zweite kurz bevor die Sonne die Mittagshöhe in der Mitte des Himmels verlässt[2]), mit fünf Niederbeugungen, das dritte bei Untergang der Sonne, mit fünf Niederbeugungen. Bei jeder Niederbeugung während ihres Gebetes sind drei Niederwerfungen. Auch haben sie freiwillige (in's Belieben gestellte) Gebete[3]), nämlich eins zur zweiten Stunde des Tages, ein anderes zur neunten Stunde des Tages, ein drittes zur dritten Stunde der Nacht. Sie beten nach vorangegangener Reinigung und Waschung[4]). Auch waschen sie sich nach einer Saamenbefleckung; die Beschneidung üben sie aber an sich nicht aus, da ihnen dies nicht geheissen sei, wie sie sagen.

Die Mehrzahl ihrer Satzungen betreffs Ehesachen, sowie in der peinlichen Gerichtsbarkeit[5]) sind den Satzungen der Muslime ähnlich, die betreffs der Verunreinigung durch Berührung von Leichnamen und dergleichen haben Aehnlichkeit mit der Thorah (dem jüdischen Gesetze)[6]).

Den Sterngöttern, deren Bildern und Tempeln bringen sie bestimmt festgesetzte Opfergaben dar[7]), und haben auch Schlachtopfer, welche ihre Priester und Gaukler verwalten, leiten daraus die Kenntniss der Zukunft des Opfernden her und die Antwort auf die von ihm gestellte Frage.

---

1) ثمانى رَكَعاتٍ; رُ im Folgenden (Z. 3) von سجدة unterschieden.

2) والثانية قبل زوال الشمس عن وسط السماء.

3) يَتَنَفَّلُون بصلاة, als opera supererogatoria. Diese Notiz und ff. bestärkt unsere obige Voraussetzung betreffs freiwilliger Gebete bei den vielfach den Harraniern verwandten Manichäern, deren sieben Gebete gegenüber von vieren wohl so zu erklären sind, als vier officielle und drei freiwillige zwischen den officiellen.

4) Eigentlich auf Grund von Reinheit und Waschung, على طُهْرٍ ووضوءٍ.

5) فى المَناكِحِ والحُدُودِ.

6) شبيهة بالتورية.

7) S. die Recepte der Zubereitung der Weihrauchopfer u. s. w. für die verschiedenen Planeten bei Dozy - de Goeje l. c.

Hermes wird Idrîs genannt, der in der Thorah als Henoch [arab. اخنوخ] erwähnt wird. Einige von ihnen behaupten, dass Bûdhasaf mit Hermes identisch sei. Auch ist gesagt worden, dass diese Harranier nicht die wahren Ṣâbier seien, sondern diejenigen, welche in der Literatur Heiden [1]) und Götzendiener heissen, die Ṣâbier aber seien diejenigen, welche in Babel (Babylonien) von der Gesammtheit der jüdischen Stämme zurückgeblieben waren, als deren Angehörige in der Zeit des Cyrus und des Artaxerxes nach Jerusalem [arabisch الى بيت المقدس, nach dem Hause des Heiligthums, der Stätte des Tempels] sich aufgemacht hatten, die dann (in Babylonien) sich den Einrichtungen der Magier zuneigten, sich von der Religion des Nebukadnezar angezogen fühlten [2]) und eine Glaubensrichtung darstellten, die aus dem Magierthum und dem Judenthum gemischt ist, wie die Samaritaner in Syrien (d. i. Palästina) [3]).

Die Mehrzahl von ihnen wohnt bei Wâsit und im Sawâd (Flachland) von ʿIrâḳ, in den Districten von Ǵaʿfar, alǴâmida und dem der beiden vereinigten Ströme [نَهْرَى الصِّلَّة, gemeint

---

[1]) المسمّون في الكُتُب بالحنفاء والوثنية. Der Name der Ḥanîfen, der monotheistischen Genossenschaft bei den Arabern vor und zu Muhammeds Zeit ist nichts desto weniger höchst wahrscheinlich nichts anderes also jenes, das aramäische Wort ܚܢܦܐ, das aber natürlich nicht mehr als Scheltwort empfunden wurde.

[2]) فصبوا الى دين بختنصر, daher (von صبا ṣabâ) der Name „Ṣabier“.

[3]) Diese merkwürdige Stelle enthält — abgesehen von der aus der Phantasie geschöpften und zugleich wortspielerischen Ableitung des Namens der „Ṣâbier“ — eine fast richtige Erklärung von der Entstehung jener jüdisch-babylonischen Mischreligion — aramäisch-heidnisch und altbabylonisch-heidnisch mit starkem jüdischem Aussengepräge —, welche sowohl dem Mani wie noch dem Muhammed („abrahamitische“ Ṣâbier!) viele Stücke ihrer Hagada überlieferte. Sie wird uns im 5. Abschnitte des 2. Bandes dieses Werkes näher beschäftigen. Die von Bîrûnî zuletzt gegebene Analogie mit den Samaritanern ist geradezu ein unschätzbarer Fingerzeig auch für die heutige Religionsforschung. Woher der skeptische Araber diese zutreffende Combination geschöpft haben mag?

der vereinigte Eufrat-Tigris]. Sie führen sich zurück auf den 'Enôsh, den Sohn des Shêth[1]). Von den Harraniern weichen sie ab, tadeln deren Glaubenslehren und stimmen nur in wenigen Stücken mit ihnen überein; so z. B. wenden sie sich beim Gebote nach dem Nordpole[2]) zu, die Harranier aber nach dem Südpole.

Einige von den Schriftbesitzern [Bekennern der geoffenbarten Religionen][3]) behaupten, dass Methûshelaḥ (Methusala) ausser dem Lamech noch einen Sohn des Namens Ṣâbi' hatte, und dass die Ṣâbier nach ihm benannt seien.

Vor dem Erscheinen der Religionsgesetze und dem Auftreten des Bûdhasaf waren die Menschen Samanäer[4]), welche den Osten der Erde bewohnten und Götzendiener waren. Ihre Reste sind heute in Indien, China und unter den Taghazghaz[5]), und die Bewohner von Khuràsàn nennen sie Shamanàn[6]). Ihre Denkmäler, die Bahàras ihrer Götzenbilder und ihre Farkhàras sind noch zu sehen in den an Indien angrenzenden Gebieten von Khuràsàn. Sie glauben an die Ewigkeit der Zeit und an die Seelenwanderung und an das Schweben des Himmelsgewölbes

---

1) Damit sind offenbar die jetzigen Mandäer gemeint, welche ja in Hibil (הֶבֶל, Abel) Śithil (erweiterte Form von Śêth שֵׁת) und Anûsh ('Enôsh אֱנוֹשׁ) die heiligsten äonenhaften Sendboten ihres Lichtgottes (des Mânâ rabbâ und des „Ersten Lebens") verehren. Sie könnten auch deshalb Abelianer, Enosianer oder Sethianer heissen. Letztere sind Philosophumena lib. V geschildert; sie sind wirklich mit den Mandäern sehr eng verwandt.

2) Wie die Manichäer, und wie von den Mandäern bereits oben gesagt. Letztere kehren auch den aufgebahrten Leichnam nach dem Polarsterne, s. meinen Artikel Mandäer l. c. S. 216 Ende.

3) اهل الكتاب „Schriftbesitzer" ist bekanntlich Kunstausdruck der muhammedanischen Theologie (auf Grund der Koranstellen Sure 2, 59. 5, 73. 22, 17) für die Anhänger der Religionen mit Offenbarungsschriften, und unter diesen werden ausser den Muslims vor allem Juden, Christen und „Ṣâbier" verstanden.

4) Vom sanskritischen sramana „in Betrachtungen versenkter Asket", Bezeichnung der Brahmanen; s. Flügel Mani S. 385 und folgende.

5) Mongolischer Stamm, der nach dem Fihrist bis ins 10. Jahrhundert dem Manichäismus anhing, s. Flügel Mani S. 387—391. 395. 96.

6) Der Name mit der neupersischen Pluralendung.

in einem unendlichen leeren Raume, weshalb dasselbe sich in einer Umkreisung bewege (rotire), weil ein Ding von runder Gestalt, von seiner Stelle weggestossen, in Kreisbewegung niederfahre. Einige von ihnen aber behaupten, dass die Welt in der Zeit entstanden (— geschaffen —) sei und meinen, dass ihre Dauer tausendmal tausend (eine Million) Jahre sei und in vier Weltperioden[1]) abgetheilt sei, die erste von 400000 Jahren, und das sei die Zeit des Glückes und des Guten (das goldene Zeitalter) gewesen. [206, 22.]

[Hier ist eine grosse Lücke in den Manuskripten des alBîrûnî. Ausgefallen ist hier der Schluss des Abschnittes über Bûdhasaf. Ausserdem fehlt noch der ganze dann folgende Abschnitt über Zarâdusht (Zoroaster, die altpersische Religion), der wohl durch muslimischen Fanatismus unterdrückt ist, weil Bîrûnî von Natur für diese Religion, wie alles Nationalpersische, eine lebhafte Sympathie hatte und hier offenbarte. Endlich enthielt die Lücke den Anfang des Stückes über Bardaisân. Die wiederbeginnende Rede führt uns in eine astronomische Erörterung hinein, die wir hier wiederzugeben keine Vuranlassung haben. Sie schliesst mit den Worten:

(S. 207 Z. 4.) „wir haben bereits gesagt, dass der Zeitraum zwischen Alexander [dem Grossen] und Ardashîr [dem Begründer des Sasanidenreiches] die Zahl von 400 Jahren überschreitet, und haben uns dies zu erhärten bemüht“. Dann wird 207,5 so fortgefahren:]

[207,5.] Wir kehren also zu unserem Thema zurück und sagen, dass die Perser der von Zarâdusht gebrachten Religion, nämlich dem Magierthum, ohne Trennungen und Glaubensspaltungen anhingen bis zum Auftreten von Jesus und der Zerstreuung von dessen Jüngern in den Ländern zum Predigen [des Evangeliums]. Als sie sich auf der Erde zerstreut hatten, gelangten auch einige von ihnen in das Reich der Perser. Bar Daiṣân[2]) und Marcion gehörten zu denen, die die christliche Lehre annahmen und auch das Wort von Jesus hörten. Sie haben den einen Theil ihrer Lehre von Jesus, den anderen aber von dem, was sie von Seiten des Zarâdusht gehört hatten. So leitete denn ein jeder von ihnen aus den beiden Religionen eine gemischte Glaubensrichtung ab, welche das Dogma von der

---

[1]) Die Yûgas der Brahmanen.

[2]) ابن ديصان, in arabischer Uebersetzung, wie die Araber den Namen des Gnostikers meistens geben.

Ewigkeit der zwei Principien enthielt[1]). Jeder von beiden Sectenstiftern producirte ein „Evangelium", welches er auf den Messias (Christus) zurückführte, und wobei er, was nicht in seinem Evangelium stand, für Lüge erklärte. Bar Daiṣân behauptete, dass das Licht Gottes in seinem Herzen Wohnung genommen habe. Indessen geht weder die Verschiedenheit so weit, um sie und ihre Anhänger aus der Gemeinschaft der Christen auszusondern, noch stehen ihre Evangelien in allen Stücken zu dem Evangelium der Christen im Gegensatze, sondern sie haben bald mehr bald weniger als dieses[2]). Gott weiss es am besten!

[Hierauf folgt nun der Abschnitt über Mani.]

[207,13.] Dann kam nach diesen beiden[3]) Mânî, der Schüler des Fâdarûn[4]). Dieser hatte die Lehrmeinung der Magier und der Christen und der Dualisten kennen gelernt[5])

---

[1]) Der Grundcharakter des bardaisanitischen Systemes sowohl als des marcionitischen war also für alBîrûnî, wie auch für den Verfasser des Fihrist, der dualistische.

[2]) بل زيادات ونقصان وقع فيهما.

[3]) Nämlich nach Marcion (Mârḳjûn) und Bardaiṣân, die unmittelbar vorher Z. 7 ff. behandelt waren. Die Zusammenstellung der drei Häretiker in dieser Weise, uns als Gewohnheit des Efräm und der Syrer bekannt, weist auf eine Benutzung solcher syrisch-christlichen Quellen durch alBîrûnî in diesem Abschnitt über Marcion, Bardaiṣân und Mânî hin, welche Bîrûnî im Verlaufe des Mânî-Abschnittes noch im Einzelnen unverkennbar verräth.

[4]) Ueber diesen angeblichen Lehrer des Mânî [auch Sachau übersetzt Fâdarûn] ist bereits oben S. 75 ff. und speciell über diese Stelle des alBîrûnî S. 66 ult. gehandelt. Es ist gewiss der entstellte ماريقيون oder مرقيون — oder allenfalls قاردون ܩܪܕܘܢ Κέρδων —; die christlich-syrische Quelle, die zu Grunde liegt, machte den Mânî wegen der Verwandtschaft der Lehre und der zeitlichen Posterität zum „Schüler" eines der älteren Gnostiker, wie dies auch gegenüber dem „Scythianus" (Fatak, der Alte aus Scythien, sein Vater) in etwas anderer Weise geschehen ist.

[5]) Sehr charakteristisch für alBîrûnî's Vorsicht und Exactheit in Formulirung seiner Ansichten. Er sagt nur: Mânî hatte die Glaubensrichtung der Magier, der Christen und der Dualisten kennen gelernt, nicht, er folgte einer von diesen, sondern nur: er kannte und berücksichtigte, benutzte sie alle, während er selbst positiv etwas Neues bringen wollte; nämlich „er trat als Prophet auf", تَنَبَّأَ. Correcter und prägnanter hat

und gab sich für einen Profeten aus. Er behauptet im Anfang seines Buches, welches die Bezeichnung als Shâbûrakân trägt — es ist nämlich das, welches er für Shâbûr den Sohn des Ardashîr verfasst hatte — Folgendes: „Die Weisheit und die (richtigen) Werke[1]) sind es, welche die Gesandten Gottes unaufhörlich gebracht haben von Zeit zu Zeit. So erfolgte also ihr Kommen zu einer gewissen Epoche durch die Vermittlung[2]) des Gesandten, welcher der Buddha ist, in die Gebiete von Indien; zu einer anderen Epoche durch den Zarâdusht in das Land Persien (Fârs), und zu einer anderen durch 'Isâ in das Land des Westens[3]). Darauf kam diese (jetzige) Offenbarung hernieder, und es kam diese jetzige Prophetie in dieser gegenwärtigen letzten Epoche durch mich, den Mânî, den Gesandten des Gottes der Wahrheit[4]) in das Land Babylonien (Babel)[5]). Dann erwähnte er in seinem

---

bis jetzt kein Orientale wie Occidentale die Herkunft der Mani-Lehre ausgedrückt, als hier der gründlich kundige, diplomatisch besonnene Archäolog aus Khurâsân.

[1]) Weisheit und Werke d. i. theoretische und praktische Weisung des rechten Weges im Verkehre des Menschen mit Gott. — Hier bei Bîrûnî haben wir offenbar — cf. die erste Person am Schlusse — wörtliches Citat aus der Originalschrift. Bei Śahrastânî I, 192 Z. 9 wird dieselbe Stelle des Śâpûrakân citirt, aber mit Erweiterungen und Umschreibungen. Da nun lauten die den Worten الحكمة والأعمال entsprechenden: [من بعث الله] بالعلم والحكمة, Wissen und Weisheit. Diese Tautologie wird jetzt durch alBîrûnî beseitigt, nach welchem also auch bei Śahrastânî statt عِلْم das ähnliche عَمَل, also بالعَمَل, zu lesen sein wird.

[2]) Das على يَدَىْ des arabischen Textes weist auf ein ܒܝܕ in der syrischen Vorlage.

[3]) Hier hat Śahrastânî noch weiter „und durch den Paulus nach dem Messias“ وفولس بعد المسيح.

[4]) „Gott der Wahrheit“ إلاه الحقّ. حقّ ein Lieblingswort des Mânî, ganz wie im Sidrâ Rabbâ der Mandäer Gott אלאהא די שראראה heisst.

[5]) Hier ist بابِل unzweideutig „das Land Babylonien“, nicht die Stadt (Neu-)Babylon. Man wird also auch die im Fihrist mehrfach wiederholte

„Evangelium“, welches er alphabetisch nach den zweiundzwanzig Buchstaben des Alphabets zusammengestellt[1]) hat, dass er der Paraklet (Fâraḳlîṭ) sei, welchen der Messias vorher verkündigt hatte, und dass er das Siegel (der Beschluss) der Propheten sei. Er trägt eine Lehre von der Entstehung der Welt und ihrer Beschaffenheit vor, mit welcher er sich zu den wissenschaftlichen Schlussfolgerungen und Beweisen in Gegensatz stellt. Er predigte die Herrschaft der Welten des Lichts, den Urmenschen und den Lebensgeist. Ferner behauptete er die Ewigkeit des Lichts und des Dunkels und ihre beiderseitige Anfangslosigkeit. Er verbot in der strengsten Weise[2]), Thiere zu opfern und ihnen Schmerzen zu bereiten, sowie das Feuer, das Wasser und die Pflanzenwelt zu beschädigen[3]). Er erliess Gesetze, welche nur die Gerechten (Auserwählten) auf sich zu nehmen hatten — diese letzteren sind nämlich die Frommen der Manichäer und die Enthaltsamen von ihnen[4]) — nämlich Hochschätzung und Bevorzugung der Ar-

---

Nachricht, nach uralter unverbrüchlicher manichäischer Satzung sei der Sitz des manichäischen Kirchenoberhauptes an ببابل Bâbil geknüpft gewesen, lediglich von der Provinz, nicht von dem doch nur kleinen und höchstens durch das ihm anhaftende Erbe des Namens berühmten Orte Bâbil verstehen dürfen. Im Uebrigen aber, wie die Residenz des römisch-katholischen Papstes unablösbar an der Stadt Rom haftet, so die des manichäischen an Mânî's Heimathsstätte, an Babylonien.

[1]) D. i. er hat das Buch in ebensoviele Capitel getheilt, mit Bezeichnung der Capitelanfänge durch die (kalligraphisch verzierten) einzelnen Alphabetbuchstaben der Reihe nach.

[2]) Arabisch وَجْهٍ أَبْلَغِ عَلَى.

[3]) Der Ausdruck dieses Verbotes ist in seinem ersten Theile — die Thierwelt nicht zu verletzen — etwas indisch, brahmanisch, gefärbt, in seinem zweiten, Feuer und Wasser nicht zu schädigen, etwas persisch, an Feueranbetung anklingend. Bîrûnî war ja mit beiden Religionen sehr intim vertraut.

[4]) Wir dürfen aus dieser dem Ausdrucke الصدّيقون gewidmeten Erklärung wohl schliessen, dass ersterer wirklich der officielle, üblichste Ausdruck für die Vollkommenen unter den Manichäern war, die also in den syrischen Originalschriften der Manichäer wirklich ܙܕܝܩܐ geheissen haben werden.

muth, sowie Unterdrückung der Begier und der Leidenschaft, Verabscheuung der Welt, Enthaltsamkeit in derselben, Ausdauer (das Anhalten) im Fasten und Almosengeben bis zum höchstmöglichen Grade. Er verpönte den Erwerb irgend eines Eigenthums mit Ausnahme der Nahrung für Einen einzigen Tag und der Kleidung für ein Jahr[1]); ferner verlangte er von ihnen Aufgeben der Geschlechtslust und fortwährendes Herumwandern in der Welt zum Zwecke der Predigt und der Anleitung zum rechten Wandel[2]). Anders sind die Satzungen, welche sie den Zuhörern auferlegen, das heisst ihren Anhängern (Nachfolgern) und Gesinnungsgenossen aus der Mitte derer, welche in die weltlichen Angelegenheiten unlöslich verflochten sind. Dies sind Almosengeben mit dem Zehnten von der Habe, das Fasten den siebenten Theil des Lebens[3]) über, die Beschränkung auf Eine Frau, die Unterstützung der „Gerechten" und die Beseitigung der Dinge, die ihnen lästig sind. Es ward auch von ihm erzählt, dass er die Befriedigung der Lust an Jünglingen erlaubte in dem Falle, wo die Lust nach einem Menschen rege geworden wäre, und es wird zum Zeugniss dafür angeführt, dass ein jeder von den Manichäern einen Diener zu seiner Bedienung sich zu eigen anschaffte, der noch keinen Bart und eine glatte Haut hatte. Indessen, was mich betrifft, so habe ich in denjenigen seiner Schriften, welche ich gelesen habe, keine Erwähnung von dergleichen gefunden habe, vielmehr weist sein Lebenswandel auf das Gegentheil hin von dem was erzählt worden ist[4]). — Die

---

[1]) Dieser höchst charakteristische, schätzbare Einzelzug aus der manichäischen Askese wird nur von Bîrûnî, ohne Zweifel noch aus eigener Anschauung des manichäischen Lebens, berichtet.

[2]) Auch diese Nachricht, dass die Vollkommenen der Manichäer angewiesen waren, fortwährend predigend in der Welt herumzuwandern, hat nur Bîrûnî. Ist sie authentisch, woran ich nicht zweifeln möchte, so hat Mânî auch in dieser Einrichtung die Buddhisten nachgeahmt; die Electi entsprechen dann den predigend reisenden buddhistischen Bettelmönchen.

[3]) Auch von dieser Notiz mit ihrer etwas auffälligen Determinirung (man hat wohl an den je siebenten Tag bei „Siebentel der Lebenszeit" zu denken) gilt das in den beiden vorigen Anmerkungen Bemerkte.

[4]) Die Gerechtigkeit, welche der Orientale alBîrûnî hier unter Berufung auf seine genaue Kenntniss von Leben und Schriften des Mânî offenbart, wenn er den in Rede stehenden greulichen Vorwurf von den Anhängern

Geburt Mani's geschah in Babylonien in einem Dorfe, Mârdînû genannt, im Bereiche (Districte) des Oberen Kanals von Kuthâ[1]) und zwar dem zu Folge, was er selbst erzählt in dem Buche Shâbûraḳân in dem Capitel „Von der Ankunft des Gesandten", im Jahre 527 nach der Aera der babylonischen Astronomen, das heisst: nach der Zeitrechnung des Alexander, und im fünften Jahre des Königs Adharbân[2]). Die Offenbarung gelangte an ihn, als er dreizehn Jahre alt war, im Jahre 539 der Aera der babylonischen Astronomen und im dritten Jahre des Grosskönigs Ardashîr[3]). Diesen Zeitabschnitt haben wir bereits chronologisch richtig gestellt in dem vorigen Abschnitte über die Periode der Herrschaft der Aschkânier und der Theilkönige.

Der Name des Mânî lautet bei den Christen nach dem, was der Christ Jachjâ ibn Nuʿmân[4]) in seiner Schrift über die Magier bemerkt, Ḳûrbîḳûs ibn Fatak (فتق)[5]). Als er auftrat,

---

des Mânî und ihm selber abwehrt, contrastirt mit der gerade auch diese Einzelheit behauptenden Gehässigkeit, deren sich leider die christlichen Bestreiter schuldig machen. Den äusseren Anlass bot letzteren wohl die Ueberlieferung, dass die manichäischen „Gerechten" sich durch Knaben im Essen der Früchte u. s. w. helfen liessen, welche ihnen „zur Befreiung des gefangenen Lichtes" in ihnen von den „Hörern" gebracht wurden.

[1]) Ueber diese Stelle war bereits oben S. 46 u. folg. die Rede, wo über die geographische Lage des Ortes einiges Nähere beigebracht ist.

[2]) Nämlich Artaban's V., des letzten parthischen Grosskönigs. Wörtlich: „zu der Zeit, als vier Jahre verflossen waren von der Regierung des Königs Artaban V.

[3]) Diese Angabe Bîrûnî's über die Zeit von Mânî's erster „Offenbarung" stimmt zu der aus altmanichäischen Quellen geschöpften im Eingange des Fihristabschnittes, zeigt also, wie gut Bîrûnî unterrichtet war.

[4]) Dieser christliche Autor ist sonst nicht bekannt; es ist eine der dem alBîrûnî allein zugänglich gewesenen, jetzt unerreichbaren Quellen. In dieser Schrift eines christlichen Autors wird also Mânî schon mit dem spät patristischen Namen Kûrbikûs d. i. Corbicius benannt, der späteren Entstellung des Kubrikus Κούβρικος der Acta und des Epiphanius. Merkwürdig ist aber zugleich, dass bei diesem Autor also auch die christliche Ueberlieferung den Namen des Vaters des Mânî, Fatak (Patak), festgehalten hat, den die Acta und deren Dependenten mit ihrem „Scythianus" ganz verloren, und erst die Abschwörungsformel wieder kennt.

[5]) Das Verhältniss des Mânî zu Christus wird so wohl gleichfalls aus Jaḥjâ ibn an-Nuʿmân angeben, aber Mânî hat sich ja selbst der Sache nach so als Fortsetzer der Thätigkeit des „Messias" im Śâpûrakân bezeichnet.

waren seine Gläubigen und seine Anhänger zahlreich. Er verfasste viele Bücher, wie das „Evangelium“, das „Shâbûrakân“, den „Schatz der Belebung“, das „Buch der Riesen“, das „Buch der Bücher“, und viele Tractate, in welchen er die Meinung aussprach, dass er deutlich und offenbar gemacht, was der Messias nur dunkel angedeutet. — Seine Sache nahm fortwährend an Bedeutung zu während der Zeit des Ardashîr [1]), seines Sohnes Sâbûr und dessen Sohnes Hurmuz, bis dass Bahrâm, der Sohn des Hurmuz, zur Regierung kam. Der suchte nach ihm bis er ihn fand, und sagte: „Dieser Mensch ist ausgezogen mit der Aufreizung zur Zerstörung der Welt; deshalb ist es nöthig, dass wir mit der Zerstörung seiner selbst anfangen, ehe ihm etwas geräth von dem was er beabsichtigt.“

Bekannt ist nun weiter von seinem Ergehen, dass er ihn tödtete [2]) und seine Haut abzog, sie mit Stroh ausstopfte und

[1]) Also schon unter Ardaśîr, vor Mânî's erstem solennen Auftreten an Śâhpûr's Krönungstag, lässt Bîrûnî die Lehre des Mânî sich ausbreiten.

[2]) Hier und im Folgenden haben wir eine offenbare Benutzung der christlich-patristischen Tradition über Mânî durch die Orientalen. Ja alsbald gibt alBîrûnî ausdrücklich als seine Quelle die Schrift eines Christen an, welche dieser gegen Jazdânbacht, jedenfalls den aus dem Fihrist bekannten Manichäervorsteher, und zwar in Beantwortung einer Streitschrift desselben gegen die Christen فى جوابه عن ردّ يزدُ على النصارى schrieb. Dieser Gewährsmann des Bîrûnî, Ǵibrâ'îl ibn Nûḥ — dem Namen גַּבְרִיאֵל בֶּן־נֹחַ nach könnte es ein zum Christenthum übergetretener Jude sein — ist zwar sonst nicht bekannt, seine Schrift ist verloren, aber die unbedingt zuverlässigen Mittheilungen unseres Verfassers aus derselben zeigen ganz deutlich, dass Ǵibrâ'îl ibn Nûḥ direct die Acta Archelai benutzt hat. Denn mit „einem von den Schülern des Mânî“, welcher in einer von ihm verfassten Schrift von dem Tode des Mânî handelt, meint er ohne Zweifel den Sisinius der Acta Archelai cap. 51 (ed. Routh p. 184 Z. 8 vor E.), wo aus dessen Munde dort „Archelaus“ den Tod des Mânî nach seinem verunglückten Heilungsversuche berichtet — will sagen, wo der Verfasser der Acta aus einer dem Sisinius, einem bekehrten Manichäer, zugeschriebenen Schrift die verworrene Geschichte von Mânî's Heilversuche und Todesstrafe mittheilt. Der „regis filius“ ist hier mit قَرَابَةٌ للملك, „eine Verwandtschaft, ein Verwandter“ angedeutet. — Historischen Werth hat also dieser Passus unseres Orientalen nicht, wohl aber — literarhistorischen.

an dem Thore der Stadt Ǵundîsâbûr aufhing, welches bis auf unsere Gegenwart als „Mânî-Thor“ bekannt ist; dann liess er eine Anzahl von seinen Anhängern tödten.

Der Christ Ǵibrâ'îl ibn Nûḥ[1]) erzählt in seiner Antwort auf Jazdânbacht's Widerlegung der Christen, dass es von einem Schüler des Mânî eine Schrift gebe, in der er von dessen Tode erzähle; er sei gefangen genommen worden von wegen eines königlichen Verwandten, über den er [Mânî] geäussert hatte, derselbe sei vom Teufel besessen; er habe dann dessen Heilung versprochen, als er dazu aber nicht im Stande gewesen, seien Fesseln an seine Füsse und Bande an seine Hände gelegt worden, bis er im Gefängnisse starb. Darauf wurde sein Kopf hoch an der Pforte des Zeltes (سُرادق) angebracht, und sein Leichnam auf die Strasse geworfen, um an ihm ein abschreckendes Exempel zu statuiren. —

Es sind von seinen Anhängern kleine Reste, die sich auf ihn zurückführen, übriggeblieben, jedoch zerstreut an verschiedenen Wohnplätzen, ohne dass ein einzelner Ort in den Ländern des Islâms sie alle umschliesst, ausser der Gemeinde in Samarkand, die als die Ṣâbier bekannt sind[2]). Was den Theil von ihnen ausserhalb des Bereiches des Islâms betrifft, so hängen der grösste Theil der östlichen Türken, der Bewohner von Sînâ und Tibet und eine Anzahl in Indien seiner Religion und Lebens-

---

[1]) Siehe S. 321 Anm. 2.

[2]) Hier in Samarkand haben sich also die Manichäer nach dem Muster der Harrânier den Muslims gegenüber des schützenden Namens der geduldeten „Ṣâbier“ bedient. Die Nachrichten des Bîrûnî über die Verbreitung des Manichäismus im Orient zu seiner Zeit (um 1000 nach Chr.) bestätigen durchaus und ergänzen die geschichtlichen Notizen über die orientalischen Manichäer am Ende des bewussten Fihristabschnittes. Samarkand ist also ein Hauptsitz der Manichäer, und die interessante Thatsache (Fihrist, Mas'ûdî), dass der Manichäismus bei den „östlichen Türken“ الاتراك الشرقية d. i. den an der Grenze Chinas wohnenden (dem Stamme der Tagazgaz) die officielle Religion war, wird bestätigt. — Dass die Religion des Mânî auch in Tibet (التُّبَّت) so viele Anhänger hatte, erfahren wir nur durch Bîrûnî; es wird jedoch hier eine Verwechselung mit dem (lamaischen) Buddhismus vorliegen.

richtung (Theorie und Praxis, مذهب, دين) an. Diese trennen sich in Betreff seiner Person in zwei Ansichten; die eine Partei sagt, dass Mânî keine Kraft, Wunder zu verrichten, besass, und erzählt von ihm, er habe geäussert, die Wundergabe sei mit dem Abscheiden des Messias und seiner Genossen aus der Welt gegangen („aufgefahren"); die andere Partei aber behauptet, Mânî sei mit Zeichen und Wundern ausgestattet gewesen, und der König Sâbûr habe angefangen an ihn zu glauben, als Mânî ihn mit sich in den Himmel erhoben hatte und sie beide zwischen Himmel und Erde in dem Luftraum standen, also nachdem er ihn somit ein Wunder hatte mitansehen lassen [1]). Sie fügen hinzu: er pflegte aus der Mitte seiner Genossen in den Himmel aufzusteigen, einige Tage in ihm zu verweilen und dann zu ihnen wieder herabzukommen. Ich hörte auch den Ispâhbadh Marzubân, den Sohn des Rustam, erzählen, Sâbûr habe ihn aus seinem Reiche ausgewiesen in Befolgung dessen, was Zarâdusht ihnen zum Gesetze gemacht hatte, nämlich der Abweisung von solchen, die sich für Propheten ausgäben, und er habe ihm die Verpflichtung auferlegt, nicht wieder zurückzukehren. Daher habe er sich fort nach Indien, Sînâ und Tibet begeben und dort gepredigt. Alsdann sei er zurückgekehrt; und nunmehr liess ihn Bahrâm festnehmen und tödten, weil er die von ihm eingegangene Verpflichtung verletzt und damit sein Leben verwirkt hatte.

4. AlJa'ḳûbî.

Wir entnehmen den nächsten Text dem gediegenen Compendium der vorislâmischen und der islâmischen Geschichte des Aḥmad ibn Abî Ja'ḳûb ibn Ǵa'far ibn Wahb ibn Wâḍiḥ, gewöhnlich kurz als alJa'ḳûbî bezeichnet. Es ist das Geschichtswerk (تأريخ) desjenigen Verfassers, der schon von d'Herbelot

[1]) Eine interessante Probe von der Legendenbildung im späteren Manichäismus; von einer gemeinsamen Luftfahrt des Mânî mit König Śâpûr weiss der Fihrist (Einl.) noch nichts, nur von einer solchen Erscheinung, die Mânî's Mutter mit ihm zu haben glaubte. Natürlich zeigt sich hier auch das Bestreben der Manichäer, ihren Stifter über den der Wunder unmächtigen Muhammed zu stellen.

seiner Zeit in der Bibliothèque Orientale unter dem Namen Aḥmed elKâtib d. i. der Schreiber öfter genannt und benutzt und seitdem unter den abendländischen Orientalisten wohl bekannt geworden war. Indessen ist das in Rede stehende Geschichtswerk, so unschätzbar es durch seine gediegenen Auszüge aus reichen Originalquellen ist, erst 1883 von Th. Houtsma in zwei Bänden edirt worden[1]).

In dem Abschnitte über die „Könige von Persien" S. 178 Z. 3 ff. kommt alJaʿḳûbî nach der bei den arabischen Historikern üblichen Aufzählung der alten Perserkönige aus den Dynastieen der „Pêshdâdier" und „Kayânier" mit 179, 3 auf Alexander den Grossen. Von hier an geben wir hier die Uebersetzung:

[Jaʿḳûbî ed. Houtsma 179, 3.] Den Dârà, der 12 Jahre regierte, tödtete Alexander, der „der Zweihörnige" genannt wird. Dann theilte sich das persische Reich, und es gelangten Könige zur Regierung, welche „Theilkönige" heissen[2]). Ihre Residenz war in Balkh. Die Genealogieenkenner[3]) sagen, dass diese Theilkönige zu den Nachkommen des ʿÂmôrà [d. i. Gomer גֹּמֶר genes. 10, 2] des Sohnes des Jafeth, des Sohnes des Noach gehörten. Sie hatten die Religion der Sâbier, verehrten die Sonne, den Mond, das Feuer und die sieben Sterne (Planeten); sie waren keine Anhänger der Magierreligion, lebten vielmehr nach den Gesetzen der Ṣabier[4]). Ihre Sprache war das Syrische, welches

---

[1]) Ibn Wâdhih qui dicitur al-Jaʿqubî historiae pars prior, historiam anteislamicam continens, pars altera, historiam islamicam continens; edid. M. Th. Houtsma. Lugduni Batavorum, E. J. Brill 1883.

[2]) D. i. die Diadochen, doch sind mit dem Ausdrucke bei den Arabern bekanntlich vornehmlich die parthischen Herrscher gemeint, die nicht als Universalkönige von Iran angesehen werden, sondern nur als Beherrscher eines Theiles der alten persischen Monarchie — welches letztere ja auch der Fall war.

[3]) النَّسَّابُون [im Texte Houtsma's steht verdruckt النسّانون mit nûn), die Repräsentanten des علم الانساب, der Wissenschaft von den Genealogieen.

[4]) Unter den Arsakiden war die alte zoroastrische Religion erschlafft, mehrfach mit semitischen (babylonischen) Elementen versetzt und verschmolzen, doch waren die parthischen Herrscher officiell Anbeter des Ahuramazda, wie die Achämeniden, und später wieder die Sasaniden.

sie sowohl redeten wie schrieben [1]), und Folgendes ist der syrische Schriftcharakter — — — [2]).

Die Geschichte dieser Könige würde, wie wir fest überzeugt sind, von den Meisten ungeniessbar und hässlich gefunden, und so lassen wir sie weg, weil das Beiseitelassen von allem hässlich Befundenen [Uninteressanten] unser Grundsatz ist.

Die zweite Königsherrschaft, von Ardashîr Bàbakàn an.

Zur Regierung kam Ardashìr. Dies ist der erste der Perserkönige, welche sich zur Magierreligion bekannten [3]). Seine Residenz war in Istakhr [dem alten Persepolis]. Einige der Provinzialkreise [4]) Persiens widersetzten sich ihm, er bekriegte sie deshalb, bis er sie unterwarf. Dann zog er nach Ispahân, dann nach alAhwâz (Chuzistàn, Susiana), dann nach Maisân (Mesene), kehrte dann nach Persien zurück, bekriegte einen König Namens Ardawân [5]) und tödtete ihn. Ardashìr wurde Shâhânshàh [d. i. Grosskönig, König der Könige, in den Sasani-

---

[1]) Das Aramäische war ja in den letzten Jahrhunderten vor wie in den drei ersten Jahrhunderten nach Chr. Geb. die officielle Staatssprache Vorderasiens. Auch das als „Parthersprache", Pahlawî oder Pehlewî (aus Parthawî), bekannte Mittelpersische (in der Arsakiden- und Sasanidenzeit) ist ja bekanntlich vom Aramäischen, im Lexikon vor allen, sehr stark beeinflusst; man schrieb sogar das aramäische Wort, auch wo man das persische sprach. Die Pahlawìschrift ist die Tochter der palmyrenisch-aramäischen.

[2]) Die Schriftzüge sind — als verderbt überliefert — in der Ausgabe des Textes weggelassen.

[3]) Die Sasaniden, voran der Begründer der Dynastie, stellten die nationale Mazda-Religion aus ihrem Verfalle in aller Strenge als Staatsreligion wieder her, und es erhielten somit die Priester dieser Religion, die „Magier", unter dieser Dynastie die Macht einer überaus einflussreichen Hierarchie; cf. Nöldeke, Tabarî übersetzt, S. 450 ff.

[4]) كُوَر Pluralis von كُورَة, wie die Districte der Provinzen des Sasanidenreiches bei den Arabern (persisch šahr شَهْر aus altbaktr. Khshathra, eigentlich „Herrschaft", „Land").

[5]) D. i. der letzte parthische Grosskönig Artaban V., der „Pahlawî", der „König des Berglandes" d. i. Mediens, wo er residirte. s. Tabarî (Uebersetzung von Nöldeke) S. 7 ff.

deninschriften מלכאן מלכא geschrieben] genannt. Er erbaute einen Feuertempel in Ardashîr-Khurra. Dann zog er nach Mesopotamien, Armenien und Adharbaigân, dann nach dem Flachlande von 'Irâk, das er unterwarf; dann nach Khurâsân, von dem er einige Districte für sich eroberte. Nachdem er die Länder unterworfen hatte, bestimmte er seinem Sohne Sâbûr die Nachfolge in der Herrschaft, liess ihn krönen und als König ausrufen. Ardashîr starb nach vierzehnjähriger Regierung. —

[180, 1.] Auf den Thron stieg Sâbûr, der Sohn des Ardashîr. Er bekriegte das oströmische Reich, eroberte von demselben eine Anzahl von Gebieten und führte eine Anzahl von Gefangenen aus dem oströmischen Reiche weg. Er erbaute die Stadt Gundîsâbûr und bevölkerte sie mit den römischen Gefangenen. Der Anführer der Römer[1]) musste ihm die Brücke über den Fluss von Tustar[2]) erbauen, deren Breite tausend Ellen betrug.

Zur Zeit des Sâbûr, des Sohnes des Ardashîr, trat Mânî, der Sohn des Ḥammâd[3]), der Ketzer, auf, suchte den Sâ-

---

[1]) Gemeint der gefangene Kaiser Valerian; s. den ausführlicheren Bericht des Tabarî (übersetzt von Nöldeke) S. 32 ff. und dazu Nöldeke. Römische Gefangene werden sehr wahrscheinlich an den betreffenden Bauten mitgearbeitet haben.

[2]) So, Tustar, nennen die Araber die heutige Stadt Shushter, altpersisch Shôshtar; bei Plinius hist. natur. 12, 17 § 78 Sostra; s. Nöldeke l. c. S. 33 Anm. 2. Das hier gemeinte Werk sind die gewaltigen Wasserwerke an dem Flusse von Shôshtar, besonders ein als Weltwunder angestaunter Damm, der hier mit „Brücke“ قَنْطَرَة, bei Tabarî im Texte S. 827 Z. 2 u. 4 mit شاذروان bezeichnet wird.

[3]) Diese Form des Namens von Mânî's Vater hat nur Ja'ḳûbî, sie ist zweifellos unrichtig, wie denn schon das ächt arabische Aussehen des Wortes Verdacht erregen muss. حَمَّاد Ḥammâd ist bekanntlich ein nicht seltener arabischer Männername; ihn führt u. a. ein arabischer Philolog, der zuerst altarabische Gedichte, darunter die mu'allaḳât, gesammelt haben soll, gestorben 167 d. H.; s. Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit der altarabischen Gedichte S. 13. — Hier ist er offenbar entstellt, und zwar kann es nur eine allerdings starke, aber doch aus der Schrift erklärbare

bûr zum Dualismus zu bekehren und tadelte seine Religion; und wirklich neigte sich Sâbûr ihm zu. Mânî behauptete, dass der Leiter der Welt zweie seien, und dass dies zwei ewige Substanzen seien, Licht und Finsterniss, zwei Schöpfer, nämlich der Schöpfer des Guten und der Schöpfer des Bösen. Die Finsterniss und das Licht seien jedes einzelne von ihnen beiden an sich selbst ein Name (zusammenfassende Bezeichnung) für fünf Begriffe, Farbe, Geschmack, Geruch, Gefühl und Klang (الصوت)[1], und beide seien mit Gehör und Gesicht und mit Verstand begabt. Was es Gutes und Nützliches gibt, das komme von Seiten des Lichts, und was es an Schädigungen und an Unglück gibt, das komme von der Finsterniss. Sie seien beide unvermischt gewesen, alsdann aber hätten sie sich vermischt. Der Beweis aber dafür[2], dass, nachdem zuerst keine bestimmte Form da war, dann eine solche erfolgt ist, und dafür, dass die Finsterniss es war, die ihrerseits dem Lichte gegenüber mit dem Vermischen begann, und dafür, dass beide sich gegenseitig berührten nach Aehnlichkeit des Schattens und der Sonne, — der Beweis hierfür liegt in der Unmöglichkeit (Absurdität) der Entstehung eines Dinges aus einem Nichtdinge; und speciell (im Einzelnen) der Beweis dafür, dass die Finsterniss dem Lichte gegenüber mit der Vermischung begann, liegt in dem Umstande, dass jetzt, (ich ersetze der Deutlichkeit wegen die Pronomina durch die dadurch bezeichneten Substantiva Licht und Finsterniss) nachdem die Vermengung der Finsternisstheile mit dem Lichte erfolgt ist, erstere das Licht verderben;

Entstellung von فاذاك sein; دا wurde zu >, ك mit ں verwechselt, ذا durch einen Verbindungsstrich ذا zu ما.

[1]) D. h. die beiden Stoffe haben eine Farbe, man kann sie schmecken [süss und bitter], riechen [die Finsterniss stinkt], betasten [greifbare Körperformen] und hören [wie sie sprechen u. s. w.]. So bestimmt nur bei Ja'kûbî, dessen Darstellung überhaupt einen philosophischen Anstrich trägt und wohl aus einer philosophischen Schrift, etwa von der Art der des Alexander v. Lycopolis, geschöpft ist.

[2]) Ich lese والدليل على ذلك أنّه لمّا لم etc. Der etwas künstliche Periodenbau erinnert an eine philosophische Vorlage. Ob Simplicius benutzt ist, der in seinem Commentar zu Epictet's Enchiridion ja auch eingehend sich mit der manichäischen Lehre beschäftigt?

es wäre ja undenkbar (absurd), dass das Licht sie begonnen hätte, weil das Licht seiner Natur nach das Gute ist. Ferner der Beweis dafür, dass es Zwei Ewige sind, das Gute und das Böse [1], liegt darin, dass [wenn das nicht so wäre] [2] sonst nicht, nachdem sie in Eine Materie gelangt waren, von derselben zwei verschiedene Handlungsweisen ausgehen würden, wie z. B. von dem heissen, in Brand setzenden Feuer keine kältende Wirkung ausgeht, und wie von dem, von welchem die Kühlung kommt, nicht die Entzündung ausgeht; in dieser Weise also kommt von dem, von welchem das Gute kommt, nicht das Böse, und von dem, von welchem das Böse kommt, nicht das Gute. Der Beweis weiter dafür, dass sie beide lebendig und thätig sind, liegt darin, dass das Gute sein Thun ununterbrochen fortsetzt und das Böse sein Thun ununterbrochen fortsetzt.

Sâbûr stimmte ihm also in dieser Ausführung bei, er gewann durch sie des Königs Unterthanen, und dies machte grossen Eindruck auf sie. Da versammelten sich die Gelehrten [3] unter seinen Unterthanen, um ihn davon abzubringen, er that es aber nicht [4]. Mânî verfasste Schriften, in welchen er den Dualismus aufstellte. Zu dem, was er geschrieben hat, gehört sein Buch, welches er betitelt: Schatz der Lebendigmachung, in welchem er beschreibt, was in der Seele von lichtartiger Reinheit und was von der finsterartigen Verdorbenheit herrührt, und wo die schlechten Handlungen auf die Finsterniss zurückgeführt werden. Weiter eine Schrift, welche er den Shâburakân nennt und in welcher er die reine und die mit den Teufeln vermischte Seele und die Krankheiten beschreibt. Er betrachtet hier das Firma-

---

[1] Es wird jeder der Grundlehren eine logische Begründung gegeben, zuerst der, dass die Initiative zur Vermischung von dem Dunkel ausgegangen sei, dann hier der, dass es zwei Principien seien.

[2] Diesen Gedanken hat man zur Verständlichkeit der folgenden Schlussfolgerung einzuschalten.

[3] Gemeint die gelehrten Parsenpriester, die môbed's mit dem môbedân môbed an der Spitze.

[4] Dass also König Śâpûr I. eine Zeit lang dem Mânî direct anhing, nachdem ihm dieser auch eine Schrift speciell gewidmet hatte, den Śâpûrakân, ist hier in aller Deutlichkeit unumwunden ausgesprochen, nicht, dass der König bloss eine gewisse Sympathie für den babylonischen Philosophen gehabt habe.

ment als eine ebene Fläche und sagt, dass die Welt auf einem abwärts geneigten Berge ruhe, über welchen hin das obere Himmelsgewölbe kreise[1]). Ferner das Buch, welches er „Buch der Führung und der Leitung“ nennt, sowie „zwölf [lies: zwei und zwanzig] Evangelien“, von denen er ein jedes nach einem der Alphabetbuchstaben benennt, und wo er das Gebet darlegt und was zur Befreiung des Geistes angewandt werden müsse. Ferner das „Buch der Geheimnisse“, in welchem er die Wunderthaten der Propheten lästert, sowie das „Buch der Riesen“. Es rühren von ihm zahlreiche Schriften und Sendschreiben her.

Sàbûr gehörte also dieser Lehre etwa zehn Jahre an. Dann kam der Oberpriester zu ihm und sagte zu ihm: „Siehe, dieser Mensch hat dir deinen Glauben verdorben; so veranstalte denn

---

[1]) Diese kosmologische Ansicht des Mânî ist auffallend, die Stelle überhaupt etwas dunkel. Z. 7 (S. 181) ist العلم gewiss gleich العالم, und Z. 8 hat Houtsma جَبَل „Berg“ statt des حبل des cod. Cantabr. mit Recht in den Text gesetzt. Dass Mânî den Himmel, das Firmament الفلك, der altpersischen und altindogermanischen Anschauung — Varuna Οὐρανος eig. der Bedeckende, das die Erdfläche überdeckende „Gewölbe“; coelum κοῖλον d. i. Wölbung etc. — entgegen nicht als Wölbung sondern als ebene, ausgedehnte Fläche gedacht habe, stimmt mit seiner sonstigen Lehre, z. B. mit seiner Lehre von den an der Himmelsfläche angehefteten Archonten (Fihrist 330, 13 علّقوهم بالعلْو, die Engel hefteten sie in der Höhe an): der Himmel wird von einem Engel „getragen“ d. i. in der Höhe ausgespannt erhalten (وكّل ملك بحمل السموات). Bei dem „abwärtsgeneigten Berge“ جبل مائل aber liegt wohl eine Vorstellung zu Grunde wie die altpersische von der Hara berezaiti (neupersisch Alburǵ, Alburz), dem die Welt umgebenden Gebirge, welches hoch bis zum Himmel, zum „ewigen Lichte“ (Bundehesh c. 12) emporragt, und um welches Sonne, Mond und Sterne kreisen, cf. Spiegel, Eranische Alterthumskunde Bd. I S. 191. 463. Noch besser aber gehen wir zur Erklärung direct auf eine akkadische Vorstellung zurück, aus der auch diejenige des Parsismus in letzter Linie stammen wird. Die Akkader dachten sich nach Lenormant (Geheimwissenschaften Asiens, Deutsche Ausgabe 1878 S. 164) den Himmel als eine Decke über der Erde und dass er sich mit seinen Fixsternen um den Berg des Ostens (ḫarŝak kurra) drehe; letzterer aber sei wie eine Säule, die den Himmel mit der Erde verbinde und dem Himmelsgewölbe als Achse diene.

eine Zusammenkunft zwischen mir und ihm, damit ich mit ihm disputiren kann.“ Da führte er die beiden zusammen, und der Oberpriester besiegte ihn [den Mani] in der Beweisführung. Daher wandte sich Sâbûr von dem Dualismus ab zu der Magierreligion zurück und trachtete darnach, den Mani zu tödten. Deshalb floh dieser und begab sich nach dem Lande Indien, wo er bis zum Tode Sâbûr's sich aufhielt.

Nach Sâbûr regierte Hurmuz, Sâbûr's Sohn. Er war ein kriegstüchtiger Mann. Er ist es, der die Stadt Râmhurmuz erbaute. Jedoch war seine Lebenszeit nicht lang; seine Regierung währte nur Ein Jahr.

Hierauf kam zur Regierung Bahrâm, der Sohn des Hurmuz. Dieser war den Tändeleien mit Sklaven und Musikmachen bis zur Narrheit ergeben [1]). Da schrieben die Anhänger des Mânî: „es ist jetzt ein König zur Regierung gelangt, jung an Jahren, viel beschäftigt mit Zerstreuungen.“ Da eilte er in das Land Persien; seine Sache machte Aufsehen. Sein Aufenthaltsort wurde bekannt und Bahrâm liess ihn holen, um ihn nach seinen Angelegenheiten zu fragen. Da legte er ihm seine Verhältnisse dar, er veranstaltete eine Zusammenkunft zwischen Mânî und dem Oberpriester, und sie disputirten. Hierauf sprach der Oberpriester: „Man möge für mich und dich Blei flüssig machen, damit es mir und dir auf den Unterleib [eig. Magen] gegossen werde, und wem von uns beiden es keinen Schaden thut, der soll Recht haben.“ Da antwortete Mânî: „Das wäre das Thun der Finsterniss.“ Nun gab Bahrâm über ihn Befehl, und er wurde festgenommen. Dann sprach er zu ihm: „Wenn der nächste Morgen angebrochen ist, so will ich dich rufen lassen und an

---

[1]) Eine Aussage über den König Bahrâm I., welche wir allein bei Ja'kûbî finden, die aber sehr gut glaublich ist und es vollkommen erklärt, wie Mânî es nach der Niederlage seiner Sache wieder wagen konnte, von Neuem öffentlich Propaganda zu machen. — Bemerkenswerth ist der drastische Ausdruck grimmen Hasses der Parsenpriester gegen den Religionsneuerer; so schon in dem vorgeschlagenen „Gottesurtheil mit dem gegossenen Blei“, noch mehr in der Verwandlung des Schindens der Leiche des gekreuzigten Mânî in ein langsames Abziehen der Haut vom Körper des noch lebenden, um dadurch (cf. Sisamnes und Kambyses) seinen Tod herbeizuführen.

dir eine Todesstrafe vollziehen, die noch an Keinem vor dir vollzogen worden ist." Da wurde dem Mânî die Nacht über ununterbrochen die Haut abgezogen, bis dass er den Geist aufgab. Am Morgen schickte Bahrâm nach ihm, man fand ihn aber bereits gestorben. Darauf befahl er seinen Kopf abzuschneiden und liess seinen Leichnam [vielmehr: dessen abgezogene Haut] mit Stroh ausstopfen. Seine Genossen verfolgte er und tödtete eine grosse Anzahl von ihnen.

Die Regierung des Bahrâm, Sohnes des Hurmuz, dauerte drei Jahre.

5. Der Mânî-Abschnitt in anNadîm's Fihrist al-ʿulûm.

Die wichtigste Quelle für die ausführliche Kenntniss der Einzelheiten des reichen ursprünglichen Systems des Mani ist und bleibt, solange keins der manichäischen Religionsbücher seinem vollen Umfange nach irgendwo[1]) wieder auftaucht, der mit „Glaubensmeinungen der Manichäer" مذاهب المنانيّة überschriebene Abschnitt des Fihrist al-ʿulûm, den G. Flügel zuerst 1862 edirte und der jetzt von S. 327, 30 der vollständigen Ausgabe des Fihrist bis S. 339, 26 reicht. Er diente bereits 1862 als Unterlage des schon so oft dankbar erwähnten, in der Forschung über den Manichäismus epochemachenden Werkes von Gustav Flügel. Diesem gegenüber kann jede Wiederaufnahme der Untersuchungen desselben interessanten Gegenstandes nur in Form der Fortsetzung und Erweiterung des von dem Meister grundlegend Gebotenen, beziehungsweise Angedeuteten und Angeregten sich darstellen.

Was wir an dieser Stelle zu dem Abschnitte des Fihrist sagen wollen, sind lediglich Beobachtungen über die Aussenseite der literarischen Composition desselben, namentlich Rück-

---

[1]) Etwa in einer solchen Sammlung von Schriften wie die der Araber über die „Geheimwissenschaften", Magie, Alchymie u. s. w., in welchen solche kostbare Reste der vertilgten Ketzerliteratur unter falschen Namen verborgen sein können, wie z. B. das in den Schriften des Pseudo-Maslama von Madrid von Dozy (s. oben) wiederentdeckte harranische Gebetbuch zeigt.

schlüsse auf die Quellen, aus welchen der gelehrte Araber seine Auszüge geschöpft hat.

Der Anfang, eingeleitet mit „es spricht Muhammed ibn Isḥâk“ (d. i. der Verfasser des Fihrist selbst) und die Jugendgeschichte des Mânî behandelnd, ist gewiss eine Compilation von Nachrichten aus alt-manichäischen Lebensbeschreibungen des Religionsstifters. Dies zeigt das genaue Wissen um Einzelheiten, wie z. B. zu Anfang über die Eltern und Vorfahren des Mani. Es wird nicht nur der Vater, Pàtak Pâpak in der mittelpersischen Originalform, sondern auch der Grossvater Aparsâm[1]) namhaft gemacht, und deren Familie durch die Zurechnung zu den Ḥaskâniern aus der parthischen Residenz, Nêśàpûr (arabisirt Nîsâbûr) im eigentlichen Parthien abgeleitet. Ueber die Mutter hat anNadîm wohl Nachrichten aus verschiedenen Vorlagen, in welchen schon die verherrlichende Legende nach Art der apokryphen Evangelien und der Buddhasage sich breit machte, zusammengetragen, aber, wie die drei verschiedenen Namen zeigen, seine Originale nicht correct zu lesen vermocht. Der Name مرمريم, worin offenbar Marjam = Maria steckt, der Name der Mutter Jesu, weist darauf hin, dass in diese Quellen schon christianisirende Färbung eingedrungen war, was zwar nur durch rivalisirende Manichäer selbst geschehen konnte, aber auf eine spätere, die Ueberlieferung entstellende Zeit weist. Das gleiche gilt auch über die Notiz von der „Bischofswürde“ des Mani in قنى 327, 31 und den folgenden Orten Südbabyloniens, wenn أُسْقُف (episcopos) wirklich als Textlesart anzuerkennen ist.

Die Worte 328, 1 وكان احنف الرجل bezeichnen, so gelesen, einen körperlichen Fehler des Mânî, nämlich dass er einen einwärts verdrehten Fuss gehabt habe. Wäre dies wirklich der Fall gewesen, dann würden die patristischen Bestreiter des Manichäismus in ihrer Wuth gegen den „Rasenden“ Μάνης gewiss irgendwie auf diese Unzierde des Ketzers angespielt haben, was nirgends, soviel ich weiss, geschehen ist. Auch nimmt sich diese

---

[1]) Das بن ابى برزام ist natürlich Dittographie für بن ابرزام ; بى und بر sind offenbar derselbe Schriftzug.

Bemerkung über eine Leibeseigenthümlichkeit des Mani mitten unter Mittheilungen geographischer und genealogischer Art ganz verirrt aus. Ich nehme die Lesart des cod. C. الرجال als die richtige an und übersetze die arabischen Worte: „er war der verruchteste der Männer“. anNadîm hatte ein syrisches ܥܘܠܐ „gottlos“, etwa ܗܘܐ ܥܘܠܐ ܡܢ ܟܠ ܒܢܝ̈ ܐܢܫܐ vor sich, womit die christliche Vorlage einfach sagen wollte, er sei der ruchloseste, schlimmste Ketzer unter allen Menschen gewesen, nachdem er zuerst sogar eine christliche Würde bekleidet habe. Es wird dieselbe Quelle wie die der (327 ult.) unmittelbar vorhergehenden Bemerkung sein. Der Araber behielt das syrische Wort bei, verstand es aber wohl von Haus aus falsch. Später S. 335, 5 wird freilich gelegentlich und durch den Text unzweideutig — bestimmt der rechte Fuss genannt — dasselbe Merkmal wiederholt, es könnte dies aber eben nur weitere Ausspinnung eines alten Missverständnisses sein.

Es folgt 328, 1 ff. die detaillirte Berichterstattung über die religiöse Wandlung von Mani's Vater und die damit zusammenhängende religiöse Erziehung des Sohnes; offenbar aus einem manichäischen Evangelium. Die Bemerkung über die Mughtasilah Z. 5 und 6 ist vom Verfasser des Fihirist eingeschaltet.

Die Bemerkung Z. 10 „Offenbarung vom Lichtkönig und das ist Gott der Erhabene“ zeigt wieder die wörtliche Anführung einer altmanichäischen Quelle, ebenso die Worte, welche dem Engel Eltawam[1]) in den Mund gelegt werden, Z. 12 von اعتزل „verlasse“ an bis 13 لحداثة سنّك, besonders aber die Worte 16—17, die Berufung, welche noch dazu vom Araber selbst als Citat eingeführt werden mit der Bemerkung: الكلام الذى قاله له التوم und beginnen: „Heil über dich, o Mani, von

---

[1]) So, als אֶלְתָּוָם oder vielmehr ursprünglich אֶלְתַּוַּם „Gott ist brüderlich verbunden“, Bildung des nom. propr. wie שְׁמַחֲזָי „Gott ist sehend“ und אֶלְחֲזָי (Ἠλχασαί, Ἐλκεσαί, Ἐλξαί) (dasselbe), glaube ich den „nabatäischen“ Engelnamen التوم aussprechen zu müssen, worüber ich im fünften Abschnitte des zweiten Theiles dieses Werkes im Zusammenhange handeln werde.

mir“ u. s. w. Ganz greifbar ist in diesen Engelworten wieder die Uebersetzung aus einem aramäischen Originale durch die Einzelausdrücke bekundet. Die Redeweise ist zum Theil ungelenk, unarabisch. „Heil über dich, o Mani, von mir und von dem Herrn der mich zu dir gesandt hat“ d. i. قدّم صلوته أنْ تَدْعُوَ بحقّك syrisch ܠܘܬܟ; ܘܩܕܡ ܩܕܡܝܐ ܕܡܪܝܐ ܠܘܬܟ — وتبشر ببشرى الحقّ من قبله; ܕܡܠܐ für حقّ, ܫܪܪܐ — ܠܡܣܝܒܪܘ für تَحْتَمِلَ; ܠܡܣܝܒܪܘ ܣܝܒܪܬܐ ܠܡܫܝܚܘܬܐ ܕܩܕܡ ܡܪܝܟ.

Es folgt nun 328, 17—20 eine ganz detaillirte, chronologisch fixirte Notiz über den Tag von Mani’s erstem öffentlichen Auftreten, wobei auch die — hebräisch-aramäischen — Namen seiner zwei Begleiter Simeon und Zakwâ mitgetheilt werden. Der Tag des Auftretens des Mani, ein „Sonntag, der 1. Nîsân[1]), als die Sonne im Widder stand“, der Krönungstag von Śâhpûr I., fällt nach unserer Zeitrechnung auf den 20. März 242, und ist ein wichtiger Anhaltspunkt für die Chronologie der Sasanidenzeit (cf. Nöldeke, Tabarî übersetzt S. 412 ff.). Die Stelle ist wohl einer sehr alten — manichäischen — Lebensbeschreibung des Mani entnommen. Der Fihrist selbst führt sie mit der Bemerkung ein قالت المانويّة „die Manichäer sagen“, wodurch er die Quelle wohl von der der vorhergehenden Engelworte unterscheidet, dieselbe aber in die alte manichäische Kirche setzt[2]).

Von 21 ff. an gibt der Verfasser des Fihrist unter seinem eigenen Namen (Anfang: قال محمّد بن اسحق) eine synchro-

[1]) Der altbabylonische Monatsname Nisanu — hier natürlich nicht von Juden, sondern von einheimischen Babyloniern so benannt — ist hier besonders interessant; kein persischer Monatsname!

[2]) Speciell dem Śâpûrakân, wie Nöldeke l. c. S. 412 Anm. 2 glaubt, gehört die Notiz schwerlich an, da der Śâpûrakân als ein Werk des Mani selbst anzusehen ist, von ihm für den Prinzen Śâhpûr verfasst, Mani selbst aber — in einem Werk eschatologischen Inhalts — die Worte nicht gut geschrieben haben kann, am wenigsten die Schlussworte von seinem Vater. Das قالت المانويّة des Fihrist bezeichnet die alte Tradition der Anhänger Mani’s.

nistische Bestimmung des Auftretens des Mani nach der Regierungszeit von römischen Kaisern (Gallus und Antoninus Pius) und unter Vergleichung der Zeit des Auftretens der oft mit ihm zusammengenannten Gnostiker Marcion und Bardaisân. Die Bemerkung (bis Z. 25 Ende) ist ohne Zweifel einer christlichen Quelle, einem Ketzerbestreiter, entnommen. Efräm der Syrer stellt in seinen Sermonen gegen die Häretiker ja bekanntlich immer den Mani mit Bardaiṣân und Marcion zusammen, und die Erklärung des Manichäismus als Mischung von Christenthum und Parsismus ist ganz von der Art des Epiphanius.

Das Stück Z. 26 ff. (von وجوّل „es durchzog Mânî" an) mit der nur hier vorkommenden, geschichtlich wichtigen Erzählung von dem näheren Verhältnisse Mani's zum Bruder des regierenden Grosskönigs ist offenbar wieder einer alten von manichäischer Hand herrührenden Lebensbeschreibung entnommen, wie die verherrlichenden Züge von der überwältigenden Glorie des Mani mit seiner äusseren Erscheinung in der Audienz beim Śàpûr (Z. 27 ff.) zeigen. Z. 27 Mitte steht wieder das قالت المنانية, „die Manichäer sagen"; wir haben vielleicht bestimmter an eine Art von Synopse manichäischer Evangelien zu denken, die dem Verfasser vorlag. — Uebrigens bricht der Fihrist an dieser Stelle mit der Lebensgeschichte des Mani ab, gibt hier keine vollständige Biographie, schaltet vielmehr die Darstellung der Lehre ein und gibt das Ende des Stifters erst viel später, wo es eigentlich gar nicht mehr hingehört, mitten in der Geschichte der manichäischen Kirche, S. 335 Z. 1 ff.—5.

Mit S. 329 hebt nun nach den einleitenden biographischen Notizen die eigentliche Darstellung der Lehren und Einrichtungen des Mani an, und damit eben der Theil, welcher dem Fihriststücke jene unschätzbare Wichtigkeit verbürgt. Wir haben hier ohne allen Zweifel lange wörtliche Auszüge aus vorliegenden Originalschriften von Mani selbst, später wieder von Manichäern. Mit einem قال مانى führt der Araber den Abschnitt ein (329, 3) und gibt dann, nachdem die Einleitungsworte mehr zusammenfassend excerpirt zu sein scheinen [1]), von Z. 6 an wörtliche

[1]) Zu beachten das وزعم „und er behauptet" Z. 5.

Citate, wobei er jedes neue Citat mit seinem قال مانى (Z. 6. 8) oder nur قال (Z. 18) einführt, Vermerke, die wir als ebenso viele Anführungszeichen betrachten können. Welchem der verlorenen Hauptwerke des Mani die einzelnen Stücke angehört haben, ist natürlich nicht mehr zu bestimmen. Annehmen lässt sich nur, dass die Partieen, welche von der Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie handeln, S. 329—332, 7 in dem „Buche der Riesen" gestanden haben können, nach dem, was wir oben über dessen Charakter gesehen haben.

Dass wir in diesen Stücken wörtliche Excerpte vor uns haben, zeigen einzelne, nicht bloss stylistische Disharmonieen der herausgehobenen Angaben unter einander. So sind S. 330. 23. 24 „Teufel der Hitze und Kälte" erwähnt, aus deren Gewalt Sonne und Mond das gefangene Licht loszulösen haben, aber solcher war bei der Schilderung der Ueberwältigung des Urmenschen S. 329 nicht gedacht. — Der Abschnitt über die älteste Menschengeschichte S. 331, 4 wird eingeleitet mit den Worten „darauf begattete sich einer dieser Archonten mit einem der Sterne, mit der drängenden Gewalt, der Begierde" u. s. w., ein Anfang, der in demselben Capitel noch einige Male wiederkehrt, wie S. 331 Z. 23 „diese Archonten und der Sindîd". Die S. 331 zusammengestellten Citate aus Originalschriften Mânî's sind als solche sämmtlich bezeichnet mit einem vorgesetzten قال „er sagt", قال مانى, „Mânî sagt", was unsere Anführungszeichen vertritt und sich herausnimmt, wie etwa ausführliche Citate aus Kirchenvätern in einer christlichen Dogmengeschichte. Als das zu Grunde liegende Werk Mânî's vermuthe ich hier entschieden das „Buch der Riesen"; immerhin kann aber mit Flügel Mani 1862 S. 32 angenommen werden, dass der Verfasser des Fihrist diese theologischen Stellen zunächst als Citate einem religionsgeschichtlichen Specialwerke eines älteren Gelehrten entnommen habe, etwa aus des Mas'ûdî „Schätzen der Religion und Geheimniss der Gelehrten" [1]) (Notices et Extraits de la Bibl. Nation. VIII S. 164; Journ. Asiat. 1839 Janv. S. 18), welches ja sich speciell mit den Lehren der Manichäer gegenüber denen

---

[1]) خزائن الدين وسرّ العالمين.

der anderen Dualisten befasst haben soll, oder aus einer der Schriften alKindî's, der ja speciell gegen die Manichäer (Flügel, AlKindî, der Philosoph der Araber 1857 nr. 118. 167. 168) mehrere Streitschriften richtete. Die im Fihrist mitgetheilten Stellen sind jedenfalls nicht als freie Excerpte des anNadîm mit veränderten Originalworten, sondern lediglich als solche der letzteren Art aufzufassen, die der Encyclopädist herausgriff und zusammenstellte.

Der Anfang: „Darauf begattete sich“ führt also in mediam rem, ebenso das „einer dieser Archonten“. Im Originale waren also von den Grossteufeln (Archonten) ebenso einige namhaft gemacht, wie von den Grossengeln („Lebensgeist“, „Freund der Lichter“, „Heilsbote“ u. s. w.), doch sind uns die Namen nicht mitgetheilt. Offenbar hat ferner das Original, das sich hier wieder greifbar als ein aramäisches zeigt, das Wort ܐܪܟܘܢܐ archônâ (entlehntes ἄρχων) angewendet, da dieses auch sowohl Šahristânî (S. 140 اراكنة Z. 9) als Efräm in ihren Referaten über Mânî anwenden. Der صنديد Ṣindîd „der Gewaltige“ wird ܐܪܟܘܢܐ ܪܒܐ (ὁ ἄρχων ὁ μέγας der Acta) geheissen haben.

Die „Vorschriften für die Zuhörer“ S. 333 werden aus dem so betitelten Hauptwerke, und die „Gebete“ (ibid.) werden aus dem „Evangelium“ entnommen sein, in welchem er nach Ja'ḳûbî (s. oben) die Anweisung zum Gebete gab. Vielleicht waren beide Schriften, da hier im Fihrist die Auszüge beider Art sich direct einer an den anderen anschliessen, bei den Manichäern gewöhnlich in Eins verbunden, wie auch die Nennung des „Evangeliums“ mit dem Gebetritual gleich nach dem „Buche der Führungen“, d. i. dem Zuhörerkatechismus bei Ja'ḳûbî vermuthen lässt.

Dass der Verfasser des Fihrist seine Auszüge successiv zu verschiedenen Zeiten niederschrieb, verräth die Bemerkung S. 333, 3 „wir wollen sie (die Gestalt zweiten Ranges, welche der abgeschiedene Zuhörer erhält) später erwähnen, so Gott will“. Dies geschieht S. 335 Z. 9ff. in dem Capitel über المعاد.

Was uns der Fihrist über die Geschichte der Manichäer S. 337 Z. 12ff. gibt, verräth sich als geschöpft aus einer spä-

teren muhammedanischen Quelle, der wohl auch die verschobene Stelle über Mânî's Tod auf S. 335 Z. 1 ff. angehört. Auffallend ist, eine Uebersicht über die spätere Entwicklung und Spaltung der manichäischen Kirche voraussetzend, der Ausdruck 337, 14 الاديان المنانيّة „die manichäischen Glaubensparteien". Die spätere Zeit dieses Stückes verräth auch die Benennung des Perserkönigs, der den Mani tödten liess und der vorher mit Namen und Vorfahren genau bezeichnet war, mit der bekannten generalisirenden, zum Appellativum gewordenen Bezeichnung des Perserkönigs كِسْرَى Kisrâ [d. i. Ḥusrau, Χοσρόης].

6. AlŚahristânî über die Mânîreligion.

Cf. die Ausgabe des arabischen Textes: Book of religious and philosophical sects by Muhammad alShahrastânî. By the Rev. Will. Cureton. London 1842. 46. 2 voll. 8. Die Uebersetzung mit einzelnen begleitenden Anmerkungen: Shahrastânî's Religionsparteien und Philosophenschulen. Uebersetzt von Th. Haarbrücker. Halle 1851. 2 voll. 8.

Als der bedeutendste Geschichtschreiber der Philosophie bei den Arabern verdient alŚahristânî (geb. zu Śahristân in der Provinz Khurâsân im Jahre 1086 nach Chr., gest. ebenda 1153) eine nähere Würdigung seiner Mittheilungen über die Lehre des Mânî.

Die Darstellung des alŚahristânî von der Lehre der Manichäer, im arabischen Texte S. 188 Mitte bis 192 vor Ende, hat manches Originelle und Interessante, freilich vorwiegend aus einer späteren, bereits reflektirenden Bearbeitung geschöpft; doch auch gegen Schluss einige werthvolle Citate aus Mânî's eigenen Schriften.

Der Name von Mânî's Vater lautet bei ihm in Uebereinstimmung mit der wirklichen Gestalt فاتك d. i. Fâtak aus Pâtak, Πατέκιος, während der Fihrist das فتّق mit dem Teschdîd hat, was im besten Falle eine verderbte Aussprache (Doppelconsonanz für den langen Vokal) ist, und andere orientalische Quellen die schlimmsten Entstellungen haben, wie das حمّاد des Ja'ḳûbî.

Śahristânî nennt den Mânî mit treffender Charakteristik seines Wesens einen حكيم d. i. einen Religionsstifter mit philosophischem Anstriche, was vollkommen berechtigt ist. — Sehr bezeichnend durch seine Kürze ist das Wort Z. 3 nach Anfang des Textes: er bekannte die Prophetenwürde des Messias, aber er läugnete die Prophetenwürde des Mose, womit der wesentliche Unterschied zwischen Judenthum und Christenthum in der Schätzung der Manireligion scharf und prägnant ausgedrückt ist.

Als seine Quelle führt Śahristânî vor Anfang seiner Skizzirung der Lehre den Muḥammad ibn Hârûn, bekannt unter dem Namen Abu-ʿÎsâ al-warrâḳ, an, der von Haus aus ein gelehrter[1]) Anhänger des „Magierthums“, also der nationalpersischen Mazdayaçna-Religion gewesen sei; also eine ihrer Art nach zum näheren Interesse für die manichäische Religion besonders befähigte Persönlichkeit. Ihn führt der Fihrist des anNadîm gegen Ende seines Manichäerabschnittes unter der Zahl derjenigen Mutakallimûn d. i. „Scholastiker“ auf, die heimlich dem Manichäismus (dem „Unglauben“ الزندقة) ergeben waren, wo er unter den Dichtern الشعراء, und zwar den „späteren“ (ممن تشبّب اخيرا) steht. Er war also einer von jenen vielen gebildeten, und für religiöse Fragen interessirten Muhammedanern, die, wie früher soviele Christen des Orients in der „Gnosis“, so hier in der artverwandten Lehre des Mânî tiefere religiöse Aufschlüsse fanden und diesen auch in der üblichen arabischen Redeweise, in Gedichten, Ausdruck gaben. Seine theologische Dialektik, den Kalâm (كلام), offenbaren noch die Citate des Śahristânî aus ihm. — Auf eine Specialschrift dieses Gewährsmannes wollen also Śahristânî's folgende Mittheilungen zurückgeführt sein; den Titel derselben erfahren wir aber nicht. —

Originell schon für das Auge des Lesers — links steht الظلمة, rechts النور als Ueberschrift — ist die schematisirende Grup-

---

[1]) عارفا بمذاهب القوم d. i. mit den Religionen der Völker überhaupt vertraut, religionskundig, ein gelehrter Theolog.

pirung und Rubricirung der gegensätzlichen Eigenschaften, Thätigkeiten u. s. w. der beiden Urwesen, des Lichts und der Finsterniss, nach den Kategorien الجوهر (der Grundstoff, gleichsam der Körper, die äussere Beschaffenheit), النفس (die innere Beschaffenheit, gleichsam die Seele), الفعل (die Thätigkeit), الحيّز (die räumliche Lage zu einander), اجناس (die Glieder, bei jedem Reiche je vier mit dem fünften, dem „Geiste“ الروح) und الصفات „Eigenschaften“, wobei auch diejenigen einerseits der Lichterde und des Lichtäthers, andererseits der Erde und des Luftkreises der Finsterniss aufgezählt werden. Besonders die unter dieser letzteren Kategorie gegebene Ausführung ist übrigens — wie eigentlich die ganze schematisirende Darstellung — bereits eingeleitet mit وقال بعضهم „einige von den Manichäern sagen“ auf beiden Seiten, ein Product der Scholastik innerhalb der manichäischen Theologie, nicht etwa die originale oder gar wörtliche Rede des Mânî selbst, wie im Fihrist. So wird z. B. nach den Kategorien der Philosophie von einem Körper الجسم, einer psychischen Seele النفس und einem Geiste الروح des Lichtes wie der Finsterniss geredet; die beiden letzteren beim Lichte durch „Luft“ الجوّ und „Hauch“ النسيم gebildet; der „Geist“ des Lichtes ist zugleich sein „König“, und ebenso bei der Finsterniss. Von dem Lichte heisst es in originell-materialistischer Vorstellung, dass es in einem fortwährenden Productionsprocesse „Engel, Götter und Herren“ gebäre, nicht durch Begattung, sondern „wie die Weisheit geboren wird vom Weisen und die vernünftige Rede vom Vernunftbegabten“, und ebenso von der Finsterniss, dass sie immerfort „Satane, Archonten und Dämonen“ gebäre, nicht durch Begattung, sondern „wie das Ungeziefer aus faulenden Stoffen entsteht“ (!!).

Theologische Differenzmeinungen innerhalb der späteren manichäischen Kirche werden dann sofort bei dem Passus von der Weltentstehung und Weltentwicklung durch Vermischung und Loslösung erwähnt. Originell ist die Fassung der orthodoxen Lehre, dass der Zusammenstoss der Finsterniss mit dem Lichte durch die gelegentliche Trennung der Finsterniss-

leiber (ابدان) von ihrem „Geiste“ vorbereitet worden sei, wobei dieser „Geist“, der Fessel entledigt, des Lichtes ansichtig geworden sei und seine Leiber gegen dasselbe getrieben habe, also der ابليس قديم, der „Urteufel“ des Fihrist, in die Mehrheit von Leibern zerfällt und dessen Entschluss zum Kampf hier zu einem solchen des Geistes oder Königs der Finsterniss wird. Also erscheint hier bereits die concrete Urfassung des Mani selbst verlassen und die Meinung so gestaltet, wie sie z. B. Titus von Bostra lib. I vor sich hat. — Der „Urmensch“ des Fihrist wird dann weiter (Ende der S. 190) einfach zu „einem von den Engeln“ [1]) des Lichtkönigs gemacht.

In dem gleichen Geiste der Materialisirung wie vorher bei der Engel- und Teufelerzeugung heisst es in dieser späteren manichäischen Darstellung S. 191 Mitte, dass auch bei dem Loslösungsprocesse, d. i. dem Gange des Weltverlaufes, die Lichtmolecülen ebenso fortwährend in dem physischen Processe des Aufsteigens — „weil das Sichindiehöhebewegen in ihrer Natur liegt“ [2]) — begriffen sind, wie die Finsternissmolecülen im Processe des Niederfallens in die Tiefe, also ganz nach dem Gravitationsgesetze! „Und das ist die Auferstehung und der jüngste Tag“, وذلك هو القيامة والمعاد setzt der theologisch geschulte Berichterstatter, wohl der obige Abu ʿÎsâ al-warrâḳ, vergleichend hinzu; er hat den wesentlich atomistisch-materialistischen Grundcharakter der manichäischen Kosmologie wohl erkannt und bezeichnet. Die „Gebete, Lobpreisungen, frommen Reden und unsträflichen Werke“ sind die motorischen Kräfte dieses ethisch-physischen Processes der Lichtbefreiung (ibid. Z. 8 u. 7 vor Ende), فيرتفع بذلك الاجزاء النورية فى عمود الصبح „und also bewegen sich dadurch die Lichttheile auf der Säule des Morgenrothes [3]). Uebrigens stimmt an dieser Stelle und bis S. 192

---

[1]) ملكٌ من ملائكته.

[2]) لِأَنَّ من شأنها الإِرْتفاع الى عالمها p. 191 Mitte.

[3]) Statt عمود السبح „Säule des Lobpreises“, wie man nach dem vorhergehenden التسبيح erwarten sollte, heisst es hier bei Šahristâni,

Z. 1 die Quelle des Śahristânî (Abû 'Îsâ) mit dem Fihrist fast wörtlich, ersterer hat also hier wohl einmal den Mânî selbst citirend reden lassen — wenn Śahristânî nicht einfach hier den Fihrist benutzt hat.

Dass aber Śahristânî auch noch die Originalschriften des Mani selbst kennt und benutzt, zeigen seine wenn auch kurzen Citate aus dem „Buche der Riesen" (statt الجبلة ist ohne Zweifel الجبابرة zu lesen, wie oben gesagt) und aus dem „Sâpûrakân", welche er 192, 1 zusammen mit وذكر الحكيم مانى „Mani der Philosoph sagt" einführt und über die wir oben bei den Werken Mani's gehandelt haben. Leider führt Śahristânî hier dann weiter nicht den Titel desjenigen Buches des Mani an, aus welchem die, gleichfalls als Mani's Originalworte durch وقال ايضا „er sagt weiter" eingeführten Sätze entstammen: der Lichtkönig sitze im „Nabel" seiner (der Licht-) Erde" (Z. 4), und: die Urmischung sei die des Heissen und Kalten, Feuchten und Trocknen", die spätere — المُحْدَث — die des Guten und des Bösen, also erst die physische dann die ethische; — eine Trennung, die sonst unbelegt ist und jedenfalls zu dem materialistischen Monismus der manichäischen Lehre nicht wohl passt. — Die sehr ausführliche Stelle von Mani's Rolle in der Weiterführung der Prophetenreihe (Z. 9ff.), eingeführt mit واعتقاده فى الشرائع والانبياء „seine Meinung in Betreff der (religiösen) Gesetze [1]) und

wie auch der cod. C des Fihrist an der entsprechenden Stelle (S. 330, 24), hat, „Säule der Morgenröthe", ich glaube, gewiss dem manichäischen Originalausdrucke entsprechend. Auch die Juden benennen (in der Mischna z. B. häufig) die aufsteigende Morgenröthe als עַמּוּד הַשַּׁחַר Säule d. M., und es passt in die manichäisch-naturalistische Färbung der Anschauungen doch vortrefflich, die aufsteigende Morgenröthe, ebenso wie sonst die Sonne, den Mond, die Zodiacal-Sternbilder und andere Naturkörper, zu einer Stätte des aufsteigenden befreiten Lichts zu machen. Der στύλος τῆς δόξης der griechischen Kirchenväter (Flügel Mani S. 227ff.) ist eben nicht die Uebersetzung des, auch hochpoetischen, Originalausdrucks, sondern schon eine Deutung.

[1]) Wie das mosaische, christliche, zoroastrische, mit ihren codices sacri.

der Propheten“ ist überaus wichtig als Ergänzung der entsprechenden Stelle des alBîrûnî 207. 14 ff. und ist nach der ausdrücklichen Bemerkung des letzteren Schriftstellers l. c. über die von ihm citirte Stelle gleichfalls wenigstens als erweitertes Citat aus dem „Anfang der Śâpûrakân“ anzusehen. Wir haben sie oben gelegentlich der literarischen Bemerkungen über das Śâpûrakân bereits wörtlich citirt und mit den nöthigen Bemerkungen übersetzt; wiederholt sei hier nur, dass Śahristânî im Einzelnen einige erklärende Zusätze für die Muhammedaner (wie das ابو بشر zu آدم u. s. w.) hinzugefügt hat.

Gegen Ende seiner Skizze citirt Śahristânî für die manichäische Lehre über die Dauer der Welt von 12000 Jahren den Manichäer Abû Saʿîd, „einen von ihren Häuptern“, der die betreffende Stelle im Jahre 271 d. H. (884/85 nach Chr.) geschrieben habe, und nach dessen Theorie zu seiner, des Śahristânî, Zeit nur noch 50 Jahre bis zum Weltende übrig sein müssten. Er ist derselbe, welcher in der Skizze der manichäischen Geschichte im Fihrist 334, 24 ff. als Abû Saʿîd Raḥâ und eines der manichäischen Oberhäupter, der Verwalter der manichäischen رياسة, vorkommt; es wird da von ihm erzählt, dass er die damals schismatisch getrennten beiden grossen Parteien der Manichäer, die Mihriten und die Miklasiten, wieder zur Einheit gebracht habe. —

7. Ibn alMurtaḍâ über Mânî.

Von eigenthümlichem Interesse und nicht geringem Werthe für die Bereicherung unserer Kenntniss der Lehre des Mani ist ein längerer zusammenhängender Text, der erst ganz in jüngster Zeit bekannt geworden ist und hier zum ersten Male herausgegeben und übersetzt wird. Es ist die die Manichäer betreffende Stelle in dem grossen religionsgeschichtlichen Werke اَلْبَحْر اَلزَّخَّار al-baḥr az-zaḫḫâr (d. i. das volle Meer) von Aḥmad ibn Jaḥjâ al-Murtaḍa[1]). Dies ist ein gelehrter Autor der schîʿitischen

[1]) Ich verdanke die Bezugnahme auf diesen merkwürdigen Text der

Glaubensrichtung und schrieb in Südarabien, in Jemen; seiner Zeit nach fällt er in die mittlere Periode der arabischen Literatur (7. bis 10. Jahrhundert der Hiǵra). Die Schî'iten Südarabiens waren sehr fanatische theologische Sektirer und in der Vertheidigung und Verbreitung ihrer Glaubensansichten sehr fleissige, fruchtbare Schriftsteller. Wir erfahren dies jetzt, und zwar eigentlich zum ersten Male, in überaus lehrreicher Weise aus der merkwürdigen Sammlung von (241) arabischen Handschriften, welche der Forschungsreisende Eduard Glaser auf einer Reise in Südarabien während der Jahre 1885 und 1886 mit grosser Energie und Umsicht zu erwerben gewusst hat, und welche jetzt Eigenthum der Königlichen Bibliothek zu Berlin geworden sind. Sie sind, von Meisterhand geordnet und kurz beschrieben, übersichtlich verzeichnet in W. Ahlwardt's „Kurzem Verzeichniss der Glaser'schen Sammlung arabischer Handschriften. Berlin 1887." Auf diese Arbeit sei an dieser Stelle auch namentlich speciell zur Informirung über den Charakter jener grossen jemenisch-schî'itischen Literatur überhaupt verwiesen; vergl. besonders S. IV ff.

Die Schî'iten hatten nach ihrer, den Orthodoxen gegenüber oppositionell-freieren Grundrichtung naturgemäss ein aufmerksameres Beobachterinteresse für Häretiker und deren Gedanken. Daher erklärt sich auch wohl die relative Ausführlichkeit, mit welcher unser Autor in seinem grossen Werke an gegebener Stelle über die Manichäer spricht. Das Werk البحر الزخار ist trotz seiner grossen Wichtigkeit anscheinend nicht einmal dem gelehrten Bücherkenner Ḥâǵǵî Ḫalîfa bekannt, der es jedenfalls nicht einmal nennt. Es ist theils theologischen, theils juristischen Inhalts und hat Anlass zu vielen darauf bezüglichen Erläuterungsschriften u. s. w. gegeben. Das ganze Werk ist in den Handschriften 230—231 der Glaser'schen Sammlung (Ahlwardt, Kurzes Verzeichniss S. 38 u. 39) enthalten. Es beginnt mit einer sehr ausführlichen Einleitung (ديباجة), die in elf Bücher zerfällt. Das dann folgende eigentliche Hauptwerk er-

---

Güte von Prof. Ahlwardt. Derselbe hat bei Untersuchung der Handschrift Glaser 108 den Text über die Manichäer zuerst entdeckt und mich darauf aufmerksam gemacht.

örtert die Rechtsgrundsätze in Verbindung mit den Glaubensregeln (Ahlwardt l. c. S. VII) in einer grossen Zahl von Büchern. Das erste Buch der Einleitung führt den besonderen Titel كتاب المِلَل والنِّحَل, Buch der Religionsparteien und der Philosophenschulen, also denselben, wie das bekannte Werk des Śahristânî. Ein erklärender Zusatztitel lautet باب الفِرَق الكفريّة d. i. Capitel von den ketzerischen Parteien. Zu diesem Abschnitt liegt ein Commentar vor in der Handschrift 108 derselben Glaser'schen Sammlung unter dem Titel: كتاب المنْية والأَمَل في شرح كتاب المِلَل والنُّحَل لاحمد بن يحيى المُرتَضى „Buch des Wünschens und der Hoffnung in Auslegung des Buches der Sekten und Schulen von Ahmad ibn Jaḥjâ al-murtaḍâ. Ein anderer poetischer Titel dieses letzteren Sonderwerkes lautet غايات الافكار ونهايات الانظار المُحيطة بعجائب البحر الزخّار d. i. „Gipfelpunkte der Gedanken und Grenzsteine der Einsichten, umfassend die Wunder des Vollen Meeres"[1]. Die Handschrift ist in Folio, hat 148 Blätter und ist im Jahre 1081 d. H. abgeschrieben.

Hier wird nun Seite 56b post med. bis 58 Z. 4 von oben über die Manichäer المانويّة gehandelt. Das Stück ist der erste Theil einer in 9 Theile zerfallenden Erörterung über die Dualisten الثنويّة. Dieselbe betrifft nach den Manichäern noch 2) المزْدكية die Mazdakiten; 3) die Daiṣâniten; 4) die Markioniten; 5) die ماهانيّة; 6) die كينتانية; 7) die Sâbier صابنية; 8) die مهْراكية; 9) die Magier المجوس.

---

[1]) Eine andere Handschrift desselben Werkes (كـ" المنية والامل) liegt vor in cod. Berol. Landberg nr. 438 (Verzeichniss der Landberg'schen Sammlung von W. Ahlwardt 1885 S. 42). Doch bietet dieselbe, die offenbar von flüchtiger Hand eines Unkundigen herrührt, in ihren Abweichungen von cod. Glas. 108 nur werthlose Varianten, deren einige zu Anfang des Textes von uns notirt sind. Der Manichäerabschnitt steht in cod. Landberg S. 37b Z. 2 ff.

In den Ausführungen über das Detail des Lehrsystems Mani's zeigt der Verfasser stellenweise eine fast wörtliche Uebereinstimmung mit den Excerpten des Fihrist al'ulûm von anNadîm. Das unschätzbare Werk des nach Baghdâd benannten nordarabischen Gelehrten hat also unserem Jemenenser ohne Frage vorgelegen. Ebenso erinnern einige Ausdrücke an anderen Stellen an Śahristânî. Doch sonst ist eben alMurtaḍâ originell, selbständig. Von höchstem Interesse ist z. B. seine originelle und doch so exact richtige Benennung des Mani (zu Eingang) mit السُّرْيانى d. i. der Mann aus Sûristân, dem Gebiete von Ktesiphon, bestimmter noch als Bîrûni's schätzbares البابلى der Babylonier.

Wir theilen also jetzt den Text über die Manichäer im arabischen Originale mit deutscher Uebersetzung mit.

Text.

والثنوية تِسْعُ فِرَق مانويّة منسوبة الي رجل اسمُه مانِيُّ ابن وانى الحكيم السريانى خرج ايام سابور بن ازدشير وادّعي النبوّة فخالفته المجوس واشاروا على سابور بقتله فقتله بهرامُ بن هُرْمُز بن سابور[1] بعد عيسى عَمَ وبقى مذهبه فى أَتْباعه ومن كتبه الانجيل وشابرقان وهذه الفِرْقة قائلة بِالْهِيَّة النور والظلمة وحياتِهما وقُدْرتِهما وامتزاج العالم منهما وتضادّ صورهما وطبعهما فجوهر النور حسن صافى طيب الريح حسن المنظر ونفسه خيّرة كريمة محبيبة نفاعة ليس فيها شيء من الشرّ وجوهر الظلمة على الضدّ من ذلك' قالوا وكانا فى الاول[2]) متباينين ثم امتزجا هما غير متناهيين من جهاتهما جميعا الاّ من جهة تلاقيهما' ثم اختلفوا

---

[1]) Hier hat die Handschrift am Rande das werthlose بن نيسابور, wie auch cod. Landberg 438.

[2]) L. فى الازل (sic!).

فى مكانيهما فقيل النور فوق الظلمة وقيل كل واحد الى جنب
الآخر وقيل النور مرتفع الى جهة الشمال والظلمة منحطّة الى
جهة الجنوب، واختلفوا فى كيفية تلاقيهما فقيل || بالمماسّة 57a
كاتّصال الظل بالشمس، وقيل بينهما فرجة وزعموا ان كلّ واحد
منهما اجناس خمسة اربعة ابدان والخامس الروح فابدان النور
النار والهوى[1]) والريح والماء وروحه النسيم وانها لم[2]) تزل
تتحرّك فى هذه الاربعة، وابدان الظلمة الحريق والسواد والسموم
والضباب وروحها الدخان وتُدْعى عندهم الهمّامة وسمّوا ابدان
النور ملئكةً[3]) وابدان الظلمة عفاريت[4]) وشياطين، وزعموا ان
روح النور لم تزل تنفع ابدانها وهى تنفعها وبعضها ينفع بعضا
وروح الظلمة على الضدّ من ذلك، وقال بعضهم الارواح والاجناس
حيّة حسّاسة وقيل الروحان فقط، وابدان النور حيّة حياةً
ظاهرةً لا حياةَ حِسٍ وتمييزٍ وابدان الظلمة ميتة فاسدة وقالوا كلّ
خير فمن النور وكلّ شرّ فمن الظلمة فقيل طبعًا وقيل اختيارا
الاّ ان اختيارَهما لا يَعْدُو ما فى طبعهما وقيل معناه ان النور
يختار خيرا على خير والظلمة تختار شرّا على شرّ، قالوا وانما
تختلف الاشياء فى الحَسَن والقبيح بحسب اَجْزاء النور
والظلمة ولا يخلو شىء من كَوْنه مركّبا منهما، واختلفوا فى
الاعراض بين مُثْبت ونافٍ واتّفقوا على ان المزاج وقع منه تركيب
الاشياء، ثم اختلفوا اين وقع المزاج فقيل فى عالم الظلمة دون
عالم النور وقيل بينهما، واختلفوا فى سبب المزاج فقيل لان عالم
الظلمة لا نهاية له ولم يزل يقطع جِهَته حتى انتهى الى حدّ
النور فى وقت المزاج، وقيل لم تزل الظلمة تجول فى عالمها

---

1) L. والنور. 2) omis. L. 3) Mit scriptio defectiva für das übliche ملائكة. 4) L. عقارب „Skorpione".

فوقعت على النور بالخبط لا بالقصد فامتزجا، وقال جمهورهم
بل سببه ان ابدان الظلمة تشاغلت عن الاضرار بروحها بعض
التشاغل فنظرت الروح فرأت النور فدعت ابدانها لِمُمَازَجته
فاجابتها لإسراعها الى الشرّ فتخيّلت الظلمة صورة قبيحة من
كل جزء من اجزائها الخمسة فلما راى ذلك ملك عالم النور
وجّه اليها ملكا من ملائكته من خمسة اجناس فاشرف عليها
فأسرها فاختلطت الاجزاء النورية باجزاء الظلمة فخالط الدخان
النسيم فالحياة والروح من النسيم والهلاك من الدخان وخالط
الحريق النار فالنفع من النار والشرّ من الحريق وخالط النور
الظلمة فمنها تركيب الاجسام || الغليظة كالذهب والفضة وغيرهما 57 b
فما فيهما من المنافع والحسن فمن النور والضدّ من الظلمة،
وخالط الضبابُ الماءَ والسمومُ الريحَ وامر مَلِك عالَم النور بخَلْق
هذا العالم وَنباتهِ من تلك الاجزاء الممتزجة لتتخلّص تلك
الاجزاء من الظلمة فخلق السموات والارض بما فيهن ووكّل مَلَكًا
بحمل الارض وآخر بحمل السماء وخلق الافلاك ووكّل ملكا
بادارتها ويسير الشمس والقمر لاستقصاء ما فى هذا العالم من
النور فلا يزال يدبّر استقصاءه حتى لا يبقى الاّ اجزاء منعقدة لا
يقدر على استقصائها فعند ذلك يرتفع المَلَك الموكّل بالارض
ويَدَعُ الملك الموكل بالسماء فتنحطّ الاعالى على الاسافل وتضطرم
نار من تلك الاسافل فلا تزال تضطرم حتى يتخلّص ما فى عالم
الظلمة من اجزاء النور التى انعقدت باجزاء الظلمة، واختلفوا فى
مُدّة الاضطرام فقيل الف واربعمائة وثمانى وستون سنة وقيل الف
واربعمائة وستون فلما رات الظلمة خلاص النور تاقت للقتال
فزجرها مَنْ حَوْلَها من الجنود فترجع مذعورة الى قبر أُعِدَّ لها
فيُسَدّ عليها فمّ القبر بصخرة وتتخلص من شرّ الظلمة، فرع

واختلفوا فزعم بعضهم ان النور اذا تخلّص من الظلمة جعل
بينه وبينها حاجزا من نور وظلمة لئلّا تعود فتؤذيه وزعم
بعضهم انه لا يبقي فيها شيء من النور لا قليل ولا كثير قال
الحاكم وذكر المانى فى الانجيل والشابرقان ان ملك عالم النور
فى سُرّة ارضه وذكر فى باب الالف من انجيله وفى اول شابرقان انه
فى كل ارضه وانه ظاهر باطن وانه لا نهاية له الا من حيث
تناهى ارضه الى ارض عدوّه وفرض مانى عليهم المسكنة وان لا
يقتنوا شيا الّا لباس السنة وقوت يوم وفرض العشر فى اموالهم
ووضعه على ايدى وكلائه ونهى عن دخول بيت الاوثان ونهى
عن الزنا والسرقة وايلام الحيوان باىّ وجه ونهى عن النكاح
والزرع وزعم يزدانبخت[1]) فى كتابه ان ادم اوّل الانبيا ثم شيث
ثم نوح وبعث بالبددة الى الهند وزرادشت الى فارس وعيسى
الى الغرب ثم مانى الفرقليط خاتم النبيّين وقايد ابناء اليمين
وهكذا ذكره مانى فى كتابه ويذكرون استدلالات فاسدة نذكرها
عند الكلام عليهم ان شآ الله تعالى.

Uebersetzung.

Die Dualisten zerfallen in neun Richtungen. Zuerst die Manichäer. Sie gehen zurück auf einen Mann, Namens Mânî[2]), den Sohn des Wânî (lies Fatak[3])), den syri-

---

[1]) Im cod. ist der Name dieses aus dem Fihrist bekannten Manichäers Jazdanbacht in zwei Theilen — etymologisch — geschrieben: Gottglück; quasi Theotyches, nämlich so: يزدان بُخت (mit *u*, sic!).

[2]) Unser cod. schreibt merkwürdigerweise den Namen des Mânî immer mit Hamza am Ende.

[3]) وانى Wânî ist deutlich zu lesen, ist aber offenbar verschrieben und verlesen aus فتق, wie aus der Aehnlichkeit der Schriftzüge sehr leicht erhellt. Der unwissende Schreiber **reimte** sich wohl Wânî auf Mânî, die ihm beide wie nomina agentium des Ḳal (nach فاعل) vorkamen.

schen[1]) Philosophen, der zur Zeit des Sabur, des Sohnes des Ardaschir, aufgetreten ist und die Prophetenwürde beansprucht hat. Da traten ihm die Magier entgegen und riethen dem Sabur, ihn zu tödten; es tödtete ihn wirklich Bahràm der Sohn des Hurmuz, des Sohnes des Sabur, in der Zeit nach Jesus dem Gebenedeiten. Seine Glaubensrichtung erhielt sich in seinen Anhängern. —

Zu seinen Schriften gehören das Evangelium und das Buch Schaburakan[2]).

Diese Richtung bekennt die göttliche Natur des Lichtes und ebendiese der Finsterniss, sowie deren beider Leben und Macht, die Entstehung der Welt durch Vermischung aus ihnen beiden und die Gegensätzlichkeit ihrer beiderseitigen Gestalten und Naturen. Der Grundstoff des Lichtes ist also schön, rein, wohlriechend[3]), schön anzusehen; seine Seelenart ist gut, edel, lebendig machend, Nutzen spendend, nichts Böses in sich enthaltend. Der Grundstoff der Finsterniss ist von einer dem gerade entgegengesetzten Beschaffenheit.

Sie lehren: Es waren die Beiden uranfänglich von einander getrennt, darauf aber vermischten sie sich. Diese beiden erreichen einander gegenseitig durchaus von keiner Seite, ausser auf der Seite, wo sie an einander angrenzen.

Weiterhin sind sie (die Manichäer) in Meinungsverschiedenheit über den Standort der beiden. Es heisst nämlich, das Licht befinde sich oberhalb der Finsterniss, es heisst aber auch, jedes von beiden Elementen liege zur Seite des anderen. Es heisst, das Licht sei nach der Nordseite zu erhöht, das Dunkel nach der Südseite zu gesenkt.

Ferner sind sie uneins über die Art und Weise ihres Zusammenstossens und sagen also zum Theil, dieses sei erfolgt durch Berührung, nach der Art, wie der Schatten mit der Sonne

---

[1]) Dieses hochinteressante as-surjânî heisst nicht allgemein „der Syrer", sondern, hier wenigstens ganz speciell, der Mann aus dem Bezirke Sûristân in Babylonien, s. Nöldeke, Tabari übersetzt S. 15ff. Anm. 3.

[2]) Weiter kennt unser Verfasser keine Schriften Mani's, als diese beiden. Dies waren aber auch die bekanntesten, die berühmtesten und wichtigsten.

[3]) Wie bei Śahristânî.

zusammenkommt; andere sagen, es sei zwischen beiden eine Kluft. Sie behaupten, jedes von beiden Elementen bestehe aus fünf Geschlechtern, von denen vier die Leiber seien, das fünfte der Geist. Die leiblichen Bestandtheile des Lichtes sind das Feuer, die Luft, der Wind und das Wasser, und sein Geist ist der leise Lufthauch, und dieser Geist bewege sich unaufhörlich in diesen vier Leibern hin und her. — Die körperlichen Bestandtheile der Finsterniss sind der Brand, die Schwärze[1]), der Gluthwind und der Sticknebel, ihr Geist ist der Rauch, der bei ihnen alHummâmah[2]) genannt wird. Sie nennen die Leiber des Lichtes Engel, und die Leiber der Finsterniss Teufel und Satane. Sie lehren weiter, dass der Geist des Lichtes unaufhörlich seinen Körpern Nutzen zuführe, und dass diese jenem sowohl wie sich unter einander Nutzen brächten; der Geist der Finsterniss aber handle in der entgegengesetzten Weise. — Einige von ihnen sagen: die Geister und die Geschlechter sind lebendig, und mit Empfindungsvermögen versehen; andere aber sagen: nur die beiden (Haupt-) Geister, weiter keine; die (weiteren) Geister des Lichtes seien nur äusserlich angesehen mit Leben versehen, hätten aber kein Gefühl noch Unterscheidungsvermögen; die Körper der Finsterniss seien todt und verderbenbringend. Sie lehren weiter: alles Gute komme vom Lichte, alles Schlechte von der Finsterniss; und zwar nach den Einen: durch ihre Natur, nach den Anderen: durch freie Wahl, nur dass ihre Wahl nicht ihrer Natur zuwiderlaufe; und dies bedeute, dass das Licht das Gute in guter Absicht erwähle, das Dunkel aber das Böse in böser Absicht. — Sie sagen, die Dinge bildeten in Hinsicht des Schönen und des Hässlichen einen Gegensatz lediglich nach Massgabe der Bestandtheile an Licht- und an Finsternissstoff, von denen kein Ding seinem Wesen nach frei sei, als aus ihnen beiden zusammengesetzt. Sie sind in Betreff des Zufalles (nämlich als Anlasses der Mischung) verschiedener Meinung und schwanken zwischen Bejahen und Verneinen, sind aber darüber Eins, dass es jedenfalls eine Vermischung gewesen

---

[1]) السَوَاد steht hier für سمّ und الظلمة im Fihrist.

[2]) Beachtenswerth ist das teśdîd, womit uns hier über die genauere Aussprache des seltsamen Wortes gewiss Richtiges angegeben wird.

ist, von der aus die Zusammensetzung der Dinge eingetreten sei. — Weiterhin sind sie verschiedener Meinung darüber, wo die Vermischung eingetreten sei, und es heisst also einmal, in der Welt des Dunkels, unterhalb der Welt des Lichtes; dann aber auch: zwischen ihnen beiden. — Verschiedener Ansicht sind sie über die Ursache der Vermischung, und es heisst: weil die Welt des Dunkels keine Grenze hatte und immerfort ihre Richtung weiter verfolgte, bis sie an die Grenze des Lichtes gelangte zur Zeit der Mischung. Weiter wird gesagt, die Finsterniss hörte nicht auf, sich im Bereiche ihrer Welt herumzutreiben, und stürzte sich in plötzlichem Ueberfall, nicht in vorgefasster Absicht auf das Licht, worauf sie sich vermischten. Dagegen sagt aber eine Anzahl von ihnen: nein, so war es nicht, vielmehr war die Ursache die, dass die Körper der Finsterniss, das beschädigende Eindringen auf ihre Geister einmal unterbrechend, sich mit einander in Streit verstrickten; da blickte denn also der Geist auf, sah das Licht und rief seine Körper, um sich mit dem Lichte zu vermischen. Darin willigten diese auch ein, weil sie immer zum Bösesthun schnell bei der Hand sind. Da ersann und bildete dann die Finsterniss eine hässliche Gestalt aus allen ihren fünf Bestandtheilen[1]. Als dies der König der Lichtwelt[2] sah, schickte er jener Gestalt einen seiner Engel entgegen, aus seinen fünf Geschlechtern geformt. Dieser wurde des Gebildes mächtig[3] und fesselte es. Da vermischten sich die Lichttheile mit den Finsternisstheilen. Und zwar vermischte[4] sich der Rauch mit dem leisen Lufthauche, und so kommt jetzt das Leben und der Geist vom leisen Hauche, das Verderben aber vom Rauche. Es vermischte sich der Brand mit dem Feuer, und so kommt das Nutzenbringen vom Feuer, das Böse aber vom Brande. Das Licht vermengte sich mit dem Dunkel, und daher kommt die Zusammensetzung der compacten Körper,

---

[1] D. i. der Urteufel, Iblîs Ḳadîm des Fihrist.

[2] Im Fihrist: Der König der Paradiese des Lichtes.

[3] Sehr kurz gegen den Fihrist; keine anfängliche Niederlage des Lichtstreiters angedeutet.

[4] In der jetzt folgenden Ausführung ist der Ausdruck unseres Verfassers vom Fihrist unabhängig. Er citirt jedenfalls nicht, wie der Fihrist l. c. zu thun scheint, die Originalworte einer manichäischen Originalschrift.

wie des Goldes und des Silbers und so weiter. Was in ihnen von nützlichen Wirkungen und von Schönheit steckt, rührt vom Lichte her, das Gegentheil von der Finsterniss. Der Qualm vermengte sich mit dem Wasser, und der Gluthwind mit dem Winde. Da befahl der König der Lichtwelt die Erschaffung dieser sichtbaren Welt und ihrer Vegetation aus jenen gemischten Theilen zum Zwecke des Loskommens dieser Bestandtheile von der Finsterniss. Er schuf die Himmel und die Erde mit allem, was in ihnen ist, und betraute einen Engel mit dem Tragen der Erde[1]) und einen anderen mit dem Tragen des Himmels. Er schuf weiter die Firmamente und betraute einen Engel damit, sie in Kreisbewegung zu versetzen. Die Sonne und der Mond gehen ihre Bahn zum Zwecke der Lostrennung dessen, was in dieser Welt von Licht enthalten ist, und sie hören nicht eher auf, ihre Function auszuüben[2]), bis nur noch fest verflochtene Bestandtheile übrig bleiben, die sie nicht loszutrennen vermögen. Während dem richtet sich der Engel[3]), der mit der Erde betraut war, in die Höhe, und der Engel, der mit dem Himmel betraut war, lässt nach. Da stürzt das Oberste auf das Unterste, und ein Feuer lodert aus diesen unteren Regionen heraus und brennt solange fort, bis in der Welt des Dunkels alle mit dem Dunkel verknüpften Lichttheile befreit sind. Ueber die Dauer des Brandes sind sie verschiedener Meinung; es heisst, er solle 1468 Jahre dauern, aber es heisst auch, 1460 Jahre. Wenn dann die Finsterniss die Befreiung des Lichtes gesehen hat, dann regt sich in ihr der Trieb zum Kampfe, aber die sie umgebenden Heeresschaaren drängen sie zurück, und so kehrt sie dann, von Schrecken erfüllt[4]), in das Grab zurück, das ihr bereitet ist, und der Eingang des Grabes wird über ihr mit einem grossen Steine verstopft.

---

[1]) Dieses und das Folgende stimmt fast wörtlich mit dem Fihrist l. c.

[2]) يُدَبِّر sieht fast aus wie ein Syriasmus, ein ܕܒܪ gubernare, administrare; ob hier der Verfasser eine syrische Vorlage benutzt hat?

[3]) Diese eschatologische Stelle stimmt absolut wörtlich mit der betreffenden im Fihrist, aber auch mit dem Ende des Turbo-Berichts der Acta Archelai.

[4]) Man beachte das seltene Wort ذعر für erschrecken, مَذْعُور erschreckt.

Sie theilen ihre Ansicht, und Einige glauben, dass das Licht, sobald es von der Finsterniss sich befreit habe, zwischen sich und ihr eine Scheidewand aus Licht und Finsterniss aufstellen werde, damit die Finsterniss nicht zurückkehre und neuen Schaden anrichte. Andere glauben, es bliebe gar nichts vom Lichte darin, weder wenig noch viel.

Der Gelehrte sagt (nämlich der Autor, der hier commentirt wird): Mani[1]) äussert in seinem „Evangelium“ und im „Schaburakân“, dass der König der Lichtwelt im „Nabel“ seiner Erde wohne. Er äussert weiterhin, im Abschnitt 'alif[2]) seines Evangeliums und im ersten Theile des Schaburakân[3]), dass er (der Lichtweltgott) auf seiner ganzen Erde (d. i. nicht nur in ihrem Innersten) vorhanden sei, von aussen wie von innen; er habe keine Grenze, ausser an der Seite, wo seine Erde an die seines Feindes anstosse.

Mânî gebot ihnen die Armuth, und dass sie nichts zu Besitz erwerben dürften, als die Kleidung für ein Jahr und Nahrung für einen Tag. Ferner befahl er den Zehnten an Gütern und überantwortete diese Abgabe den Händen seiner Bevollmächtigten. Er verbot das Betreten eines Götzentempels[4]), die Hurerei, den Diebstahl und einem lebenden Wesen in irgend welcher Richtung Schmerz anzuthun; ferner verbot er die Heirath und das Samenlassen. — Jazdânbacht[5]) behauptet in seiner Schrift, Adam sei der erste der Propheten gewesen; nach ihm Seth, dann Noah; er behauptet die Sendung der Buddha's nach Indien, des Zarâdusht nach Persien und die von Jesus in das Westland[6]); dann sei Mani, der Paraklet, gekommen, als die

---

[1]) Auffallend ist hier der Artikel, المانى, womit der Name sonst nirgends geschrieben erscheint.

[2]) Man beachte den Buchstabennamen statt der Zahl, die doch sogleich folgt; also immer nach den Alphabetbuchstaben wird dieses „Evangelium“ citirt!

[3]) Hier wie ein Eigenname, ohne Artikel!

[4]) Wie schon Fatak nach dem Fihrist durch den هاتِف geheissen wurde!

[5]) Bekannter Manichäer, s. den Fihrist am Ende unter den geschichtlichen Notizen.

[6]) Der cod. hat العرب, was aber gewiss nicht die Araber bedeutet, sondern الغرب occidens zu lesen ist.

Besiegelung[1]) der Propheten und der Führer der Rechtschaffenen." So hat es Mani in seinem Buche (sc. dem Śahpurakân) ausgesprochen.

Sie bringen verkehrte Darlegungen vor, die wir, wenn die Rede auf sie kommt, so Gott will, vorbringen werden.

8. Abûlfaraǵ (Gregorius Barhebraeus) über Mânî.

Als eine authentische Probe der Vorstellung, welche die gelehrten Christen des Orientes, freilich in relativ später Zeit, mehr als ein Jahrhundert nach Śahristânî, vom Mani und seiner Religion hatten, betrachten wir hier den ziemlich kurzen Bericht des bekannten vielschreibenden Metropoliten von Takrît Bar ʿEbrâjâ („Barhebraeus" † 1286 nach Chr.), von den Arabern gewöhnlich Abûl-faraǵ genannt, in seinem arabischen Auszuge aus seiner Weltgeschichte[2]). Dort steht S. 130—131 Folgendes:

„In diesem Jahre regierte über Persien Hurmuz, Ein Jahr lang. Zu dieser Zeit wurde Mânî der Dualist[3]) bekannt. Dieser war zuerst ein (äusserlicher) Bekenner (كان يُظهر) des Christenthums und wurde Presbyter in Ahwâz, lehrte und erklärte die Schriften und disputirte mit den Juden, Magiern und Götzendienern[4]). Dann wich er vom rechten Glauben ab, nannte sich

---

[1]) Cod. Glas. hat den starken (wohl absichtlichen!) Schreibfehler خادم statt خاتم; er wollte wohl an „Diener, Knecht" gedacht wissen!

[2]) Historia compendiosa dynastiarum, auth. Greg. Abul-Pharagio, Malat. medico, arab. et lat. — ab Ed. Pocockio Oxon. 1668. 4.

[3]) Mit dieser Bezeichnung als الثنوي stellt BH. den Mânî sogleich in die richtige Kategorie; einfacher christlicher oder persischer Häretiker ist er ihm nicht, sondern Vertreter dieser bestimmten selbständigen Religionspartei der Dualisten.

[4]) Die Nachricht, Mânî habe sich zuerst äusserlich zum Christenthume bekannt und habe sogar in der Stadt Ahwâz ein geistliches Amt in der christlichen Kirche bekleidet, ist auf keinen Fall historisch getreu, reflectirt vielmehr lediglich den engen, der Information über die heiligen Schriften wegen unterhaltenen Verkehr des Mânî mit christlichen Lehrern, wie ja von seinen „Disputationen" mit den Bekennern der herrschenden Religionen sofort die Rede ist. Höchst wahrscheinlich ist die auffallende Notiz die

selbst den Messias, wählte sich zwölf Jünger[1]) und sandte sie in alle Länder des Ostens bis nach Indien und China, wo sie die Lehre von den zwei Principien (den Dualismus, التثنوية) ausstreuten. Diese besteht darin, dass die Welt zwei Götter habe; einer ein guter, und dieser ist der Urquell des Lichtes, und der andere ein böser, und dieser ist die Quelle der Finsterniss. Diese beiden hätten sich vermischt und dabei der Gute über den Bösen den Sieg gewonnen. Dabei verschob sich[2]) der Böse nach der Südseite, um dort eine Welt herzustellen und unter seine Herrschaft zu bekommen[3]). Als er aber angefangen und bereits ein Bärengestirn[4]) um den Südpol herum erschaffen hatte nach Aehnlichkeit desjenigen, welches um den Nordpol liegt[5]), da stifteten die Engel zwischen den beiden Mächten Frieden, dadurch, dass der Gute etwas von seinem Lichte in die Materie[6]) fallen liess, und so gab es eine Welt, welche für Werden und Vergehen empfänglich ist. Herrscher über sie wurde der Böse. Weil nun der Gute dies nur mit Widerwillen und gezwungen

---

directe Reproduction der Acta Archelai mit deren Berichte vom „Aufenthalte des Manes“ beim Presbyter „Diodorus“. Historisch interessant bleibt der Schauplatz in Ahwâz, der Provinz jenseits des unteren Tigris, als Erinnerung daran, dass in der That diese Gegend die erste manichäische Gemeinde gehabt hat. — Uebrigens war Marcion, von den Orientalen gern als des Mânî Vorgänger bezeichnet, Sohn eines christlichen Bischofs, was dem Mânî hier das Presbyterat eingetragen haben kann.

1) Christianisirung in der Zwölfzahl.

2) Arabisch انتقل.

3) Am Südrande berührte sich ja das Lichtreich mit der Region der Finsterniss, nach den anderen Richtungen war es unbegrenzt.

4) بنات نعش.

5) So, bestimmt, von einer begonnenen directen Gegenschöpfung des bösen Princips, hat Mani nichts gesagt. Es liegt hier ohne Zweifel ein Hereinspielen persischer Mythologie vor, nach welcher ja Añramainyus dem Ahuramazda eine Schöpfung böser Wesen entgegenstellt.

6) Arabisch الهيولى d. i. ὕλη, der griechische Ausdruck auch von den arabischen Philosophen bekanntlich manchmal lehnweise angewandt; bei Mani gebrauchen ihn auch die Syrer viel, so oben Efräm (ܗܘܠܐ) und die syrischen Verfasser der in griechischer Uebersetzung vorliegenden manichäischen Brieffragmente (s. oben).

gethan hatte, so erschuf er am Himmel zwei grosse Schiffe, nämlich die Sonne und den Mond. Darin begann er die Seelen der Menschen zu sammeln und so seinen Antheil, der dem Bösen anheimgefallen war, wieder zurückzunehmen, damit die Materie allmählich der Bestandtheile des Guten entäussert werde, und die Herrschaft des Bösen ihr Ende finde. — Er lehrte die Seelenwanderung[1], und dass in jedem Dinge ein auf der Wanderung begriffener Geist sei[2]. Ferner erging er sich in überschwänglichem Preise des Feuers und in der Hochhaltung der Natur desselben, erklärte es auch der Heilighaltung und der Anbetung[3] für würdig, alles dies wegen seines Lichtes und Glanzes, und weil es räumlich zwischen den himmlischen (= übersinnlichen) und den elementaren (= sinnlichen) Objecten die Mitte hält[4]. Die Objecte der Erde sind gering zu schätzen, weil sie verfinstert sind, und ihr Inneres weder durch Einwirkung noch durch innewohnende Kraft Licht gibt. — Diese Glaubensrichtung war bereits vor Alters den Persern eigen gewesen, und Mânî hat sie nicht neu erfunden, jedoch hat er sie durch wohl zureichende Argumente erhärtet[5]. — Richtig ist, was der gelehrte Meister Abû 'Alî ibn Sînâ über Mânî äussert, indem er sagt: „Wie ist es möglich, dass im Feuer jeder denkbare Begriff vorhanden sei, der in das Bereich des Guten fällt, und an der Erde jeder Begriff, der in das Bereich des Bösen fällt? Ist doch die Erde das Bereich der Beständigkeit und des Lebens für Thiere und Pflanzen, das Feuer aber ist von hastig wechselnder Beschaffen-

---

[1]) Mani lehrte vielmehr eine Zerstreuung der Lichttheile in alle lebende Creaturen, und erst die spätere Zeit hat diese kosmologische These zu einer eschatologischen nach Analogie des indischen Dogmas umgestaltet.

[2]) رُوحًا مُسْتَنْسِخَةً.

[3]) Dies soll wohl hier das Verb تسبيح bedeuten, eigentlich das Ansingen mit Hymnen und Opfergebeten.

[4]) Heilighaltung des Feuers ist nicht manichäisch, sondern zoroastrisch, also wieder der Manichäismus mit dem Parsismus verwechselt, wie ja Barhebraeus sogleich beide Religionen ausdrücklich identificirt.

[5]) Hier ist also direct ausgesagt, dass Mani nur die altpersische Lehre erneuert und mit dialektisch scharfen Argumenten vertheidigt habe.

heit und wirkt zerstörend durch Trennung und Zersplitterung der Bestandtheile des Zusammengesetzten[1]."

Es wird erzählt, dass der Perserkönig Sàbûr den Mânî tödten, seine Haut abziehen und mit Stroh ausstopfen liess, und dass er ihn an der Mauer der Stadt habe kreuzigen lassen, weil er hochfliegende Pläne (Ansprüche) verfolgte[2], und auch nicht im Stande gewesen war, seinen (des Königs) Sohn von einer Krankheit zu befreien, die ihn befallen hatte[3].

9. Die manichäische Abschwörungsformel in der griechischen Kirche.

Wir halten es für wohl angebracht, an dieser Stelle, wo wir auswahlsweise einige der wichtigsten, inhaltreichsten orientalischen Quellen für die Kenntniss des alten orientalischen Manichäismus Revue passiren lassen, auch eine griechische Urkunde nicht zu vergessen, die, obwohl nicht einmal aus einer Sprache des Orients übersetzt, durch die Reichhaltigkeit ihres unschätzbaren Details sich an die getreuesten Bewahrer der alten und zwar urkundlich-treuen Nachrichten des Orientes selbst anschliesst. Jedenfalls steht diese Urkunde durch die Fülle und Treue ihrer Einzelangaben hoch über Epiphanius und seinen Benutzern, überhaupt über allen den griechischen Quellen zur Kenntniss des Manichäismus. Es ist dies die alte Abschwörungsformel (ἀναθεματισμοί, formula renuntiationis), welche in der alten griechischen Kirche die zum Christenthum vom Manichäismus Uebertretenden vorzutragen hatten. Sie ist geradezu ein unschätzbares Compendium der alten manichäischen Dogmatik, ein Anti-Glaubensbekenntniss, wichtig auch für die manichäische Kirchengeschichte, wenn sie auch erst hinter der Zeit des Paulicianismus, dieser verjüngten Form des Manichäismus, liegt, und speciell für bekehrte Paulicianer verfasst sein

---

[1]) Also auch Avicenna (Ibn Sìna) weiss zwischen dem persischen „Feuer" und dem manichäischen „Lichte" nicht mehr zu unterscheiden.

[2]) Mani's Gegenkirche musste, wie der Magierkirche, so ausser ihr auch dem auf ihr ruhenden Sasanidenthron gefährlich werden.

[3]) Also die Erzählung der Acta Archelai auch dem BH. bekannt.

wird. Man muss annehmen, dass dem Verfasser dieses Rituals, für die dogmatischen Partieen wenigstens, wirklich alte orientalische manichäische Urkunden vorgelegen haben; er nennt das Einzelne jedenfalls nach schriftlicher Vorlage, nicht aus blossem Hörensagen.

Wir benutzen den griechischen Text in der Gestalt bei J. B. Cotelerius, S.S. patrum apostolicorum opera. Ed. Nova cura Joannis Clerici Amstelod. 1724. vol. I S. 543, wo sie in Form einer Anmerkung zu Recognit. Clement. IV, 27 abgedruckt ist. Ausserdem ist sie zu lesen in Tollii Insignia itinerarii Italici. 1696. S. 144 ff., sowie bei Gallandi, Bibl. Patrum t. XIV p. 87 ff. Wir heben das Wichtigste in Uebersetzung heraus.

Mit einem Ἀναθεματίζω, „ich verfluche“, werden die einzelnen Sätze des manichäischen Glaubens herausgehoben. Unter den ersten, die verflucht werden, heisst es: Ἀναθεματίζω Τερέβινθον τὸν καὶ Κουδᾶν (zu lesen Βουδᾶν), also die Sage von den Vorgängern in der in unserem Ersten Abschnitte (I) erörterten Ausspinnung mit als Glaubensbestandtheil vorausgesetzt. — Dann: „ἀναθεματίζω Ζαράδην, den Zoroaster (Zarâduśt im Śâpurakân), welchen Manes für einen Gott[1]) ausgab, der vor ihm bei den Indern (!)[2]) und Persern erschienen sei, und die Sonne nannte[3]).“ „Ich verfluche alle Götter[4]), welche Mani ausgesonnen hat, nämlich den vierpersönlichen (viergestaltigen) Vater der Grösse[5]), den sogenannten Ersten Menschen [d. i. Urmenschen,

[1]) Vielmehr: einen Gesandten Gottes, wie wirklich Mani gesagt hat, resp. eine Erscheinungsform Gottes im Sinne des chaldäisch-manichäischen Dogmas von der fortgehenden Incarnation oder „Prophetie“. Zu vergleichen die authentischen Worte Mânî's im Anfange des Śâpûrakân.

[2]) Mânî nannte allerdings l. c. des Śâhpur. den indischen Propheten dicht neben dem persischen.

[3]) In der Sonne thront vor allen der „Urmensch“, der Leiter der Offenbarungen Gottes (wie Marduk derer des Ea).

[4]) Der Ausdruck „Götter“, آلِهَة, wird im Fihrist oft genug im manichäischen System gebraucht.

[5]) Dies ist die Vierheit des manichäischen Glaubensbekenntnisses: Gott, sein „Licht“, seine „Kraft“ und seine „Weisheit“ Fihrist 333, 6, dort „die vier Grossherrlichkeiten“ genannt, arabisch العظائم الاربع. τετραπρόσωπος gibt ein syrisches ܕܐܪܒܥܐ ܦܪ̈ܨܘܦܐ oder ܡܪܒܥ ܦܪ̈ܨܘܦܐ wieder.

den also auch die späteren Griechen noch wohl kennen!], den Kranzträger[1]), die sogenannte Jungfrau des Lichtes[2]), den Lichter-halter[3]), die Fünf Geistigen Lichter[4]), den sogenannten Weltbildner[5]), den von ihm emanirten Gerechten Richter[6]), kurzum alle die Götter, welche Manes aussinnt, die Aeonen und die Aeonen der Aeonen, auch alle seine erdichteten Erzählungen über Riesen und Missgeburten"[7]).

„Ich verfluche den Marcion, Valentinus, Basilides[8]) und jeden, der es gewagt hat, wagt oder wagen wird, das Alte Testament zu schmähen."

(In der zweiten griechischen Columne, Mitte): „Ich bekenne Einen einzigen Gott, den wahren Gott, der durch die

---

[1]) Ist wohl der „Geleitende Weise", الحكيم الهادى, der dem abgeschiedenen Gerechten „Krone und Kranz" bringt Fihrist 333, 11.

[2]) Παρθένος τοῦ φωτός, die den Archonten Täuschung bereitet nach den Acta Archelai und ihnen durch die Brunst Lichttheile entlockt.

[3]) Der φεγγοκάτοχος, der „Aufrechterhalter der Lichter" ist gewiss der حبيب الانوار „Freund der Lichter" des Fihrist, einer der ersten Götter, die auf den Kampfplatz traten und dem bedrängten Urmenschen Hilfe und Befreiung brachten.

[4]) Dies sind die „geistigen" Theile des Wesens des Lichtgottes im Fihrist, nämlich „Sanftmuth, Wissen, Verstand, Geheimniss, Einsicht" 329, 4. 5.

[5]) Nach dem Fihrist 330, 14 beauftragte der Lichtkönig einen der hilfreichen Götter بتخليق هذا العالم وبنائه „mit der Erschaffung dieser (jetzigen) sichtbaren Welt und ihrer Erbauung". Der Ausdruck بنى „erbauen" kehrt S. 330 öfter wieder.

[6]) Der Δίκαιος Κριτής ist wohl al-ḥakîm al-hâdi, der „rechtleitende Weise" der manichäischen Eschatologie Fihrist 335, 10.

[7]) Hiermit bekommen wir eine Bestätigung des oben über den Inhalt des „Buches der Riesen" von Mânî Ermittelten. Der griechische Ausdruck ὅσα — ἐπραγματεύθη erinnert an das Wort πραγματεία, mit welchem Mânî eines seiner Bücher betitelte, über dessen Inhalt wir aber leider absolut nichts wissen. Sollte es hiernach nur ein Abschnitt des „Riesenbuches" gewesen sein?

[8]) Wieder die aufsteigende „Verwandtschaft" des Mani namhaft gemacht, so dass also wohl denkbar ist, wie dieser zum Schüler des „Markjûn" gemacht werden konnte! Valentin (Βαλεντῖνος) wird auch in der Ueberschrift des Brieffragmentes πρὸς Σκυθιανόν bei Fabric. Bibl. graec. VII (s. oben) als διδάσκαλος Μάνεντος bezeichnet.

freie Entscheidung (τῇ ῥοπῇ) seines Willens den Himmel, die Erde, das Meer und alles was darinnen ist, hervorgebracht hat (προαγαγόντα) und der weder der gar nicht vorhandenen Materie bedurft hat, noch der Häute, Sehnen, Leiber und Schweissergüsse der bösen Archonten, welche Manes ausgesonnen hat“ [1]).

„Ich verfluche den albernen Mythus des Manes, in welchem er sagt, der erste Mensch, das ist Adam, sei nicht uns ähnlich von Gott gebildet worden, sondern vom Saklas [2]), dem Fürsten der Hurerei, und von der Nebrôd [3]), die er mit der Hyle gleich setzt, rührten Adam und Eva her; und ersterer sei ursprünglich thierähnlich geschaffen werden, letztere aber leblos, dann aber sei die Eva durch die sogenannte „Männliche Jungfrau“ des Lebens theilhaftig geworden [S. 544 col. graec. 1]; Adam aber sei durch die Eva von der Thierartigkeit befreit worden.“

— — „Ich verfluche die, welche sagen, ein Anderer sei der von Maria Geborene und Getaufte, oder vielmehr, wie sie selbst verkehrt sagen, in die Tiefe versenkte [βυθισθέντα im paronomastischen Gegensatze zu βαπτισθέντα], und ein Anderer der aus dem Wasser in die Höhe gekommene und Bezeugte, welchen letzteren sie auch den „Ungeborenen Jesus“ und eine Leuchte

---

[1]) Anspielung auf die Herstellung des Firmaments aus den abgezogenen Häuten der Archonten, von der Efräm (s. oben S. 278 Z. 13 ff.) berichtet.

[2]) Es ist früher gelegentlich bereits gesagt worden, wie dieser auffallende unerklärlich scheinende Name des Teufels, Saklas Σακλᾶς, entstanden ist, nämlich zweifellos aus dem verlesenen syrischen ܩܘܒܠܐ oder ܣܩܘܒܠܐ d. i. ὁ ἐναντίος, der (böse) Feind. — Sachlich bezieht sich die Form. Recept. hier auf die Lehre von der Erzeugung des Adam durch Begattung des „Ṣindîd“, des Obersten der Archonten, mit den sinnlichen Gewalten weiblichen Geschlechts „Begierde“, „Sünde“ u. s. w., wovon Fihrist 331, 4 ff. erzählt wird. Zu dem syrischen sakublâ = Σακλᾶς stimmt das ebenfalls syrische arkûn des Arabers sehr wohl.

[3]) Diesen Namen für das „Weib“ des Saklas habe ich in meiner Abhandlung „über Gnosis und altbabylonische Religion“ in den Abhandlungen des Berliner Orientalisten-Congresses 1882 (S. 288—305) als gleich mit dem mandäischen Namrûs (l. c. S. 308) erklärt, worauf ich hier verweise. „Einer der Sterne“, mit dem sich der Archon im Fihrist l. c. zuerst begattet, ist wohl dieselbe Gottheit, Marduk, hier durch Verwechselung mit Istar zum Weibe gemacht.

nennen, die in Menschengestalt erschienen sei; ersterer gehöre zum bösen Principe, letzterer zum guten, fabeln sie.

„Ein anderer sei der am Kreuze, ein anderer, der in der Ferne stand und darüber lachte, dass ein anderer für ihn dem Leiden sich unterzog."

„Ich verfluche diejenigen, welche von Christus sagen, er sei die Sonne, und die die Sonne oder den Mond oder die Gestirne anbeten, ihnen überhaupt wie Göttern sich zuwenden (προσέχοντας) und sie die strahlendsten Götter nennen; und diejenigen, welche nicht lediglich nach Sonnenaufgang gewendet den wahren Gott anbeten, sondern sich zugleich mit der Bewegung der Sonne herumdrehen in ihren unzähligen Anrufungen" [1]).

„Ich verfluche die, welche den Zaradas, den Buddas, Christum, den Mani und die Sonne für Eine und dieselbe Person erklären."

„Ich verfluche die, welche von den menschlichen Seelen sagen, sie seien mit Gott wesensgleich und seien von der Hyle verschlungen, und es sitze jetzt Gott da und lasse sie von unten her durch die Sonne und den Mond, die sie auch Schiffe nennen, in die Höhe schöpfen."

„Ich verfluche die, welche an die Seelenwanderung glauben, die sie selbst eine Umgiessung der Seelen nennen, und welche die Pflanzen, die Gewächse, das Wasser und alles Andere als belebt annehmen [2])."

---

[1]) Diese Stelle ergänzt zu erwünschter Klarheit die sonstigen Nachrichten über die vom betenden Manichäer beim Gebete eingenommene Stellung, seine Ḳibla. Er richtet sich also nicht ausschliesslich nach Osten, nicht ausschliesslich nach Norden (Bîrûnî), sondern folgt der Stellung der Sonne, dieses verehrtesten Lichtgöttersitzes.

[2]) Mani lehrte keine eigentliche Seelenwanderung, das ist kein Herumgehen der abgeschiedenen Seelen von Leib zu Leib, wie die Brahmanen und Buddhisten; die abgeschiedenen Seelen bleiben nach Mani vielmehr, in Consequenz mit seiner sonstigen beschleunigenden Loslösungstheorie, nach dem Tode körperlos, und nur eingebildete Schrecknisse durch visionäre Gestalten quälen die Seelen der noch nicht Geläuterten. So ganz deutlich nach dem Fihrist 335, 21 ff. Aber schon der „Turbo"-Bericht in den Actis Archelai macht daraus eine wirkliche Seelenwanderung in eschatologischem Sinne. Die Verleitung dazu, dem Mani solche Lehre

(Columne 2) — die, welche unmenschliche Härte lehren und nicht gestatten wollen, dass den Armen gegeben werde[1]), und welche die Freiheit des Willens (τὸ αὐτεξούσιον) beseitigen und behaupten, es stehe nicht in unserer Macht, gut oder böse zu sein[2]).“

„Ich verfluche diejenigen, welche sich mit ihrem eignen Harne [d. i. Saamen] selbst beflecken und es nicht leiden, ihre Unfläthigkeiten mit Wasser abzuwaschen, damit nicht, sagen sie, das Wasser besudelt werde.“

„Ich verfluche sie, die unnatürliche Ungebühr ausüben nicht nur an Männern, sondern auch an Weibern, die dagegen die Ehe verwerfen und sich des üblichen Umganges mit den Weibern enthalten, damit sie, sagen sie, keine Kinder erzeugten und dadurch Seelen in den Koth der menschlichen Seelen hinabführten.“

„Ich verfluche alle die Gebräuche, die sie in gottloser Art vollbringen, wie sie in seinen manichäischen Büchern, die man vielmehr Gauklerbücher nennen sollte, enthalten sind.“

„Ich verfluche alle die Satzungen (δόγματα, Vorschriften) und Schriften des Manes[3]), das Büchlein seiner Briefe und alle

---

zuzuschreiben, gab freilich sein materialistischer Pantheismus, seine Theorie vom Vermischtsein des gefangenen Lichtes mit „Pflanzen, Wasser und allem Belebten“, wie es hier heisst. Die „Umgiessung“ der Seelen (μεταγγισμὸς ψυχῶν) war also wohl vorhanden bei Mani, aber nicht in dem Sinne der pythagoräisch und buddhistisch beeinflussten vulgären Seelenlehre des späteren Orients. Dies schliesst freilich nicht aus, dass spätere Manichäer wirklich an die vulgäre Metempsychose geglaubt haben, wie denn alMaǵdî bei Hyde, Hist. relig. Vet. Pers. (1. ed.) 1700 p. 282 eine Partei der Manichäer mit تَنَاسُخِىّ d. i. „einer, der an die Seelenwanderung glaubt“ bezeichnet.

[1]) Dieser Vorwurf verschwindet, wenn in's rechte Licht gesetzt. Die Manichäer gaben nur, um die lichthaltigen Stoffe von Wasser und Brot nicht in leibliche Verstrickung mit Nichtmanichäern zu bringen, keine Spenden in diesen Lebensmitteln an Arme, sonst aber, in Geld u. s. w., alle Almosen.

[2]) Diese Consequenz ergibt sich aus dem manichäischen Materialismus allerdings sehr leicht; doch wird sie so nackt sonst nirgends ausgesprochen.

[3]) Das hier stehende Schriftenverzeichniss ist wieder durch seine Voll-

manichäischen Bücher; wie ihr todtbringendes „Evangelium“, welches sie das „Lebendige“ nennen; den „Schatz“ des Todes, den sie „Schatz des Lebens“ nennen, das sogenannte „Buch der Geheimnisse“, in welchem sie das Gesetz und die Propheten umzustürzen versuchen; das „Buch der Verborgenheiten“ (τῶν ἀποκρύφων); das „Buch der Denkwürdigkeiten“ (ἀπομνημονευμάτων); das Buch, welches dem Adas und dem Adeimantos zugeschrieben wird und gegen Moses und die anderen Propheten gerichtet ist, das sogenannte Siebenkapitelbuch (ἑπτάλογος) des Agapios; das Buch des Aristokritos, welches er „Theosophie“ betitelte, n welchem er zu zeigen versucht, dass das Judenthum, die griechische Religion, das Christenthum und der Manichäismus Eine und dieselbe Lehre sei — —“.

„Ich verfluche alle ihre Anführer, die Lehrer, die Bischöfe, die Presbyter, die auserwählten Jünger und Jüngerinnen, sowie die Zuhörer und die Schüler mit ihren Seelen und Leibern“ [1]).

„Ich verfluche den Vater des Manes, den Patekios, als einen Lügner und Vater der Lüge, seine Mutter Karossa, den Hierax [2]), den Herakleides und den Aphthonios, seine Biographen und die Ausleger seiner Schriften, sowie seine übrigen Schüler insgesammt, den Sisinnios, den Nachfolger in seiner Wahnsinnsrolle, den Thomas, der das nach ihm benannte Evangelium verfasst hat, den Budas, Hermas, Adas, Adeimantos, Zaruas [3]), Gabriabios, Agapios, Hilarios, Olympios, Aristokritos, Salmaios, Jannaios [Ἰανναῖον lese ich statt Ἰνναῖον], Paapis, Baraias, und noch

---

ständigkeit bemerkenswerth. Der Verfasser setzt es hierher gegen Schluss, nachdem er aus den Schriften selbst geschöpft hat.

[1]) Diese Eintheilung der Glieder der manichäischen Kirche ist die authentisch-orientalische, dieselbe wie sie der Fihrist berichtet, wie sie aber dem Augustin so nicht genau bekannt gewesen zu sein scheint. Siehe meinen Artikel Mani bei Herzog l. c. S. 243 ff.

[2]) Die Häresie der Ἱερακῖται, dem Manichäismus eng verwandt, wird auch bei Epiphanius als haer. 67 der manichäischen (66) direct angeschlossen.

[3]) Ueber diese Namen ist oben beim Schriftenverzeichniss im Fihrist schon gesprochen worden. Für Ζαρούας ist, vermuthe ich, Ζακούας oder Ζαχούας zu lesen d. i. der زكوا des Fihrist, der Ἀκούας (lies Ζακούας) des Epiphanius haer. 66 zu Eingang.

dazu die, welche in jüngster und letzter Zeit Vorsteher der Häresie gewesen sind, den Paulos und den Joannes, die Söhne Kallinike's, den Konstantinos, Simeon, Genesios, Baanes den „Schmutzigen“ (ῥυπαρός), Sergios“.

Wie der Schluss zeigt, setzt die Niederschrift dieser Anathematismen den Paulicianismus voraus, dieses Wiederaufleben des Manichäismus in armenischer Neugestaltung, ist also nach dem 8. Jahrhundert (Sergius, der zuletzt genannte, † 835) verfasst. Indessen die Genauigkeit der Bekanntschaft mit den Einzelheiten auch des alten ächten manichäischen Systems, welche sich in den herausgehobenen Stellen offenbart, ist geradezu erstaunlich. Das Gesagte konnten nur die Elekten wissen, der grossen Masse der Manichäer war das Meiste unbekannt. Ich vermuthe, dass ein gelehrter byzantinischer Geistlicher der Verfasser war und aus ihm vorliegenden manichäischen Originalreligionsschriften schöpfte.

10. AlǴâḥiẓ über Schriften und Lehren der Zandîken (d. i. der Manichäer).

Es sei hier nicht vergessen, auf die interessante und wichtige Auslassung über die Manichäer hinzuweisen, welche ein alter und kundiger, aber relativ wenig bekannter arabischer Schriftsteller noch mitten aus der Manichäerzeit selbst gibt, und die zuerst Alfred v. Kremer (Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig 1873 [1]), S. 36 ff.) hervorgezogen, durch

---

[1]) In dieser inhaltreichen und interessanten kleinen Schrift hat v. Kremer sich überhaupt auch das Verdienst erworben, auf die historische Wichtigkeit und die grosse Macht der Manichäerreligion und Manichäerkirche in der Chalifenzeit klar und bestimmt hingewiesen zu haben. Er hat auch schon erkannt (s. besonders S. 40 Z. 6 v. o.), dass der Manichäismus, wie das griechische Christenthum und der indische Buddhismus, dem Islam in den Zeiten des Chalifats als eine selbständige Religion machtvoll gegenübersteht, nicht als blosse Secte einer der bekannten älteren Religionen; wenn auch in Bezug auf die Elemente der Manilehre Kremer noch der herkömmlichen unrichtigen Ansicht huldigt, sie sei eine Vereinigung von christlichen und zoroastrischen Vorstellungen (S. 40 Z. 11).

den Druck bekannt gemacht und beleuchtet hat. Dies ist der gelehrte Muʿtazilit al-Ǵâḥiẓ (الجاحظ), der 225 d. H., d. i. also 859 nach Chr. gestorben ist und also zu einer relativ frühen Zeit noch lebte, wo die Zahl der Bekenner der Manireligion noch verhältnissmässig gross war, und diese in allen grösseren Städten des ʿAbbâsidenreiches, in Bagdad, in Kufa, Basra u. s. w. Gemeinden hatten. Das Werk, bis jetzt noch nicht als Ganzes edirt, führt den Titel كتاب الحيوان d. i. „Buch der Thiere", und es steht hier die betreffende Stelle in der Wiener Handschrift S. 10 vers.

Hier findet sich gleich zu Eingang eine merkwürdige Stelle, welche eine ziemlich anschauliche Vorstellung von der äusseren Beschaffenheit der jetzt ja längst leider verloren gegangenen heiligen Codices der Manichäer erweckt; denn der Verfasser hat diese Bücher in voller Unversehrtheit vor Augen, wenn er schreibt[1]):

„Ibrâhîm asSindî sagte einmal zu mir: „Ich wünschte, die Zandîken [d. i. Manichäer] wären nicht so verpicht darauf, theures Geld auszugeben für sauberes weisses Papier und für die Anwendung von glänzend schwarzer Tinte, und dass sie nicht so hohen Werth legten auf die Schönschrift, und weniger die Schönschreiber zum Eifer anspornten; denn fürwahr, kein Papier, das ich noch sah, ist mit dem Papier ihrer Bücher zu vergleichen, und keine Schönschrift mit der, die in jenen angewandt ist." قال ابراهيم السندى مرّة وددت ان الزنادقة لم يكونوا حرصى على المغالاة بالورق النقىّ الابيض وعلى اتّخاذ الحبْر الاسود المشرق البراق وعلى استجادة الخطّ والارغاب لمن يخطّ فانّى لم أرَ كورق كُتُبهم ورقًا ولا كالخطوط التى فيها خطًّا —

Nun fährt alǴâḥiẓ selbst fort:

„Da erwiderte ich dem Ibrâhîm: Wenn die Manichäer für die Ausstattung ihrer heiligen Schriften Aufwand machen, so ist dies dasselbe, als wenn es die Christen für die Kirchen[2]) thun",

---

[1]) S. den arabischen Text bei Kremer l. c. S. 71. 72, Textbeilage XVI.

[2]) Ein in der That recht passender und berechtigter Vergleich. Auf ihre

قلت لابراهيم ان انفاق الزنادقة على اتقان الكتب كانفاق النصارى على البيع und nun folgt eine originelle und zutreffende Charakteristik des Inhalts der Manichäerbücher, die der Einseitigkeit und Absonderlichkeit ihres Inhaltes wegen eine solche Pracht der Ausstattung gar nicht verdienten:

„Wären nur die Schriften der Manichäer Schriften über Lebensweisheit oder Philosophie oder Rechtssatzungen, oder solche, durch welche die Menschen über die verschiedenen Arten der Kunstfertigkeiten oder die Mittel und Wege zu Erwerb und Handel belehrt würden, oder solche, aus welchen die Menschen Einsicht und feine Sitten lernen könnten, so würden die Manichäer immerhin für Leute gehalten werden dürfen, die die Erkenntniss hochhalten und diese zu verbreiten begehren. So aber befassen sie sich darin nur mit religiösen Dogmen und mit der Verherrlichung ihres Glaubens . . . . . .“

لو كانت كتب الزنادقة كتب حكم وكتب فلسفة وكتب مقاييس وسنن ولو كانت كتبهم كتبًا تعرف الناس ابواب الصناعات او سُبُل التكسّب والتجارات او كتب ارتفاقات ورياضات او بعض ما يتعاطاه الناس من الفطن والآداب — — لكانوا ممّن قد يجوز أن يُظَنّ بهم تعظيم البيان والرغبة في التبيين ولكنّهم ذهبوا فيها مذهب الديانات وعلى طريق تعظيم الملّة.

Nach einer Abschweifung kommt der Autor dann in derselben Rede später darauf zurück, das zuletzt Gesagte näher zu beleuchten und sagt:

„Der Beweis für meine Behauptung liegt in der Thatsache, dass in ihren Büchern nichts enthalten ist wie in den übrigen, keine ansprechende Erzählung, keine Kunst der Composition, keine frappirende Weisheitslehre, keine Philosophie, kein Thema zur Speculation, keine Anleitung zu einem Gewerbe oder zum

---

Bethäuser und überhaupt auf ihre Versammlungslocale verwandten die Manichäer keinen Luxus, da ja ihr ganzer Gottesdienst eigentlich nur in Gebeten bestand; ihre kirchlichen Kostbarkeiten waren eben nicht Altar, Ciborium und Heiligenbilder, sondern allein ihre heiligen Bücher.

Gebrauche eines Werkzeuges, keine Belehrung über Ackerbau, keine Anweisung zur Kriegführung — sondern nur die Rede ist vom Licht und von der Finsterniss, von der Begattung der Satane und der Vermischung der Dämonen, vom „Grossmächtigen“ (Ṣindîd), und wo die Leser erschreckt werden mit der „Säule des Morgenrothes“ und mit den Geschichten vom „Bösen Feinde“ [1]) und von der Hummâmah [2]) und . . . . . [3]) und so fort nur Geschwätz, Schwindel und Lüge, ohne irgend eine schöne Ermahnung, ohne irgend eine Gefallen erweckende Erzählung, ohne Anleitung für den Lebensunterhalt, weder Unterricht für den grossen Haufen, noch Belehrung für die Gebildeten“ . . ., arabisch: والّذى يدلّ على ما قُلنا انّه ليس فى كتبهم مثل سائر ولا خبر ظريف ولا صنعة ادب ولا حكمة غريبة ولا فلسفة ولا مسئلة كلاميّة ولا تعريف صناعة ولا ٱستخراج آلة ولا تعليم فلاحة ولا تدبير حرب — ذكر النور والظلمة وتناكح الشياطين وتسافد العفاريت وذكر الصنديد والتهويل بعمود الصبح والاخبار عن شقلون [4]) [wohl vielmehr zu schreiben شقلان]

---

[1]) S. nachher die Anmerkung zu dem شقلون des arabischen Textes.

[2]) Statt الهامة „Haupt“, wie in Kremer's Texte steht (S. 72 Mitte), ist unter Vergleichung des Fihrist, Shahristânî u. s. w. offenbar zu lesen الهُمّامة, die Hummâmah, der „Geist“ der Finsterniss. An das berüchtigte „Haupt“ der Harranier ist hier bei den Manichäern gar nicht zu denken, trotz des Volksgeschwätzes (bei Kremer l. c. S. 36 Mitte, Verehrung eines Menschenhauptes).

[3]) Im Texte bei Kremer steht وهدروعى, was wohl verderbt, jedenfalls nicht zu deuten ist.

[4]) شقلون steht bei Kremer im Texte. Ist die Lesung so nach den Handschriften richtig, so hat man gewiss, wie schon Kremer l. c. S. 72 Anm. 3 thut, an das ähnlich klingende Σακλᾶς der griechischen Berichte (Form. Rec.; Theodoret I, 26) zu denken. Aber woher das ون am Ende? Die früher gegebene Erklärung des Σακλᾶς aus ܣܟܠܐ voraussetzend, finde ich in dem —n einen Hinweis auf den Ausgang auf das pron. suff. der 1. Pers. plur., also auf ein ܣܟܠܢ oder ܣܟܘܠܢ „unser Feind“, als das Original, welches dann analog dem Σακλᾶς verlesen wor-

وعن الهُمامة[1]) وهدروعى (?) وخُرافة وسخريّة وتكذّب لا ترى فيه موعظة حسنة ولا حديثًا مؤنقًا ولا تدبير معاش ولا سياسة عامّة ولا ترتيب خاصّة — —

Die langen mythologischen Ausführungen der Manichäerbücher über die Welt- und Menschenschöpfung kamen also schon diesem Araber, der auf sie Bezug nimmt, so vor, wie noch jetzt jedem, der den zu Grunde liegenden, reichen, uralten babylonischen Mythenschatz nicht wiedererkennt: als Hokuspocus und phantastisches Kauderwelsch, als reine Hirngespinnste. Uebrigens haben die Anspielungen auf die ächte alte manichäische Lehre, wie sie durch die Namen Hummâmah und شقلون und durch die Berührung der Propagationsmythen gemacht werden, natürlich für uns erst volles Interesse unter Vergleichung der Ausführungen, welche die Excerpte im Fihrist des anNadîm zu diesen Titeln geben; ohne letztere wären es leere Namen, welche die obige Stelle enthielte. Dass aber die besprochenen Zanâdiḳah ganz sicher die Manichäer sind, zeigt ganz bestimmt diese Vergleichung.

11. Ibn Shiḥnah über Mânî.

Der Historiker Abûlwalîd Muḥammed ibn Shiḥnah hat an der üblichen Stelle, bei Gelegenheit des Sâbûr ibn Ardashîr, folgende Notiz über Mânî [nach cod. Berolin.]: وظهر في أيامه ماني الزنديق وادّعى النبوّة وتبعه خلق كثير وهم المسمّون بالمانويّة وصانعته ملوك اليونان غير ديقيانوس[2]) وكتب الفلسفة ونقلها بالفارسيّة واستخرج الملهاة المسمّاة بالعود d. i. „zu seiner Zeit

den ist; für ون — ist wohl vielmehr أن = [illegible] zu lesen. Jedenfalls mit Vergleich des christlichen ὁ ἐναντίος ἡμῶν recht wahrscheinlich.

[1]) So zu lesen statt الهامة.

[2]) So der cod. Berol. Das Wort ist wohl gewiss aus Diocletianus verstümmelt, denn an Decius kann doch, da er vormanichäisch ist, nicht gedacht werden, Diocletian aber erliess ein Edict gegen die Manichäer.

trat der Zandîk Mani auf, nahm für sich die Prophetenwürde in Anspruch und fand viele Anhänger, die „Manichäer“ genannt werden. Die griechischen [d. i. oströmischen] Könige begünstigten ihn, ausgenommen Diocletianus. Er schrieb über Philosophie und verpflanzte sie in die persische Religion. Er erfand das Laute genannte Musikinstrument.“ — Von directer Begünstigung der Manichäer durch die römischen Kaiser weiss die Geschichte sonst nichts, vielmehr das directe Gegentheil. Richtig ist aber, dass Diocletian zuerst Schritte gegen sie that. Interessant ist die durchaus zutreffende Bemerkung von der philosophischen Grundrichtung der Lehre des Mani, der also nach ibn Shiḥnah eine philosophische Umgestaltung der Parsenlehre vorgenommen haben soll.

12. Abû'lma'âlî über Mânî und seine Lehre.

In Schefer's Chrestomathie persane (Paris 1883) [1] ist das kleine, aber gediegene Buch des Abû'lma'âlî Muḥammed ibn 'Ubaid-'Allâh, betitelt بیان الادیان „Darlegung der Religionen“ zum ersten Male im persischen Texte mit Anmerkungen durch den Druck bekannt gemacht, eine kurze Skizzirung sämmtlicher Religionen und Secten, abgeschlossen (wohl in Ghaznah) im Jahre 485 H. (1092 Chr.). Wir theilen aus ihm hier den längeren Passus über Mani und seine Lehre in Text und Uebersetzung mit, da die Stelle bis jetzt wenig bekannt sein wird. — Zunächst vorher gehen kurze Paragraphen über Mazdak, Zardusht und die Magier (مُغان) (S. 145 Zeile 8 ff.).

مذهب مانی * این مردی بود استاد در صناعت صورتگری
وبروزگار شاپور بن اردشیر بیرون آمد در میان مغان وپیغامبری
دعوی کرد وبرهان او صناعت قلم وصورتگری بود گویند بر پارهٔ
حریر سپید خطی فرو کشید چنانکه آن یکتار حریر بیرون

[1]) Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes. Chrestomathie persane publiée p. Ch. Schefer. Tome premier. Paris 1883.

کشیدند وآن خط نا پدید گشت وکتابی کرد بانواع تصاویر که آنرا ارژنگ مانی خوانند ودر خزاین غزنین هست وطریق او همان طریق زردشت بوده است ومذهب ثنوی داشت چنانکه پیش از این یاد کردیم * مذهب ثنوی * ایشان همان گویند که زردشت گفته است که صانع دو است یکی نور که صانع خیر است ویکی ظلمت که صانع شر است وهر چه در عالم هست از راحت وروشنایی وطاعت وخیر بصانع خیر باز پذیرد وهر چه از شر وفتنه وبیماری وتاریکی است بصانع شر لیکن هر دو صانع را قدیم گویند وعشر از مال خویش دادن واجب دانند ویک ساله جامه دارند ویک روزه قوت باقی بر خویشتن حرام دانند وهفت یک از عمر خویش روزه دارند وچهار نماز کنند وبرسالت آدم علیه السلام گِروند وبرسالت شیث پس برسالت نوح علیهم السلام پس برسالت مردی که اورا بدوه [leg. بوده] نام بود بهندوستان ورسالت زردشت بپارس بود ومانی را خاتم النبیین گویند وبدوه اعجاب عظیم دارند ومر صابیان را همین مذهب بوده است.

„Lehre des Mani. Dieser Mann war Meister in der Kunst der Malerei. Er trat in der Zeit des Shâpûr, des Sohnes des Ardashîr, unter den Magiern auf und erhob Anspruch auf die Prophetenwürde. Sein Legitimationsmittel war die Kunstfertigkeit im Schreiben und in der Malerei. Wie man sagt, zeichnete er auf ein Stück weisser Seide einen Schriftzug nieder in solcher Weise [d. i. so fein], dass man dieses Stück Seidengewebe fadenweise ausziehen konnte, ohne dass jener Schriftzug sichtbar geworden wäre. Er verfasste ein Buch mit allerlei Malereien, welches man Erǰenk-i-Mânî nannte, und welches sich im (fürstlichen) Schatze zu Ghazna befindet[1]. — Seine Glau-

[1] D. i. natürlich: ein Exemplar des auch in der Vervielfältigung in herkömmlicher Weise, „nach Mani-Art", geschriebenen und verzierten Wer-

bensrichtung ist ganz die des Zerdusht gewesen; er war der Lehre der Dualisten zugethan, wie wir deren früher Erwähnung gethan haben.

[Das nun Folgende gehört als Ergänzung hierzu und ist die eigentliche Lehre des Mani.]

Lehre der Dualisten. Diese sagen dasselbe, was Zerdusht gesagt hat, nämlich dass es zwei Schöpfer gebe; der eine das Licht, der Schöpfer des Guten, der andere das Dunkel, der Schöpfer des Bösen. Alles was es in der Welt gibt von Annehmlichkeit, hellem Glanze, Ordnung und Gutem, das geht auf den Schöpfer des Guten zurück[1]), und alles was es an Bösem, Verderbniss, Krankheit und Finsterniss gibt, auf den Schöpfer des Bösen. Sie nennen indessen alle beide Schöpfer ewig. Den Zehnten vom Besitzthum zu geben halten sie für Pflicht. Für jedes Jahr halten sie sich Ein Kleid und für jeden einzelnen Tag schaffen sie sich die erforderliche Nahrung an, mehr zu besitzen erachten sie für unerlaubt. Den siebenten Theil ihres Lebens feiern sie als Festzeit und verrichten [täglich] vier Gebete. Sie glauben an die Gottesbotenwürde des Adam — Heil ihm! — und an die des Shêth, dann an die Prophetie des Nûḥ, dann an die eines Mannes in Indien, der Buddha hiess; ferner war Zerdusht Prophet in Persien; und den Mânî nennen sie das Siegel der Propheten. Dem Buddha legen sie eine grosse Wundergabe bei. —

Die Ṣabier hatten dieselbe Lehre[2]).

---

kes des Mani, welches mit seinem eigentlichen (syrischen) Namen „Evangelium" hiess. Ein besonders schönes Exemplar des Werkes wird es gewesen sein, welches zur Zeit des Abûl Maʿâlî im fürstlichen Schatze zu Ghazna aufbewahrt wurde, zu einer Zeit, wo vollständige Exemplare der ächten Manichäerschriften in Folge der Verfolgungen schon selten gewesen sein müssen.

[1]) Eigentlich führt er zurück, باز پذیرد.

[2]) Nämlich die Lehre von der fortlaufenden Prophetie. Es sind also die ächten Ṣabier (nicht die Harranier) gemeint; zu vergl. deren (oben übersetzte) Skizzirung bei Bîrûnî, sowie in dem Buche tabṣîrat al-ʿawwâm bei Schefər l. c. S. 160—163.

13. Firdausî im Shâhnâmeh über Mânî.

Wie alle orientalischen Historiker, die die Sasanidenzeit behandeln, aber irrthümlich bei Shâhpûr d̲û-l-'aktâf (Sh. „der Schultermann"), d. i. also Sh. II. statt Sh. I., widmet auch Firdausî in seinem „Königsbuche" dem Mani ein Angedenken. Mani's Erscheinen ist nun einmal den Orientalen eines der bemerkenswerthesten Ereignisse im Leben des persischen Grosskönigs Shâhpûr. —

Wir wiederholen hier die längst gedruckte Stelle mit neuer Uebersetzung, um zu zeigen, wie Mani in der persischen Volkssage der späteren Zeit, acht Jahrhunderte nach seinen Lebzeiten, dasteht, und um daran den Contrast zwischen Geschichte und Sage bemerkbar zu machen. Vom historischen Mani ist hier nichts übriggeblieben, als der Zeichenkünstler und der geschickte Disputator, der aber selbst schliesslich im Wortstreite am persischen Oberpriester seinen Meister findet.

In der Ausgabe des Shâhnâmeh von Turner Macan steht der Text über Mânî Bd. III S. 1453 und 1454; in der grossen Pariser Ausgabe von Mohl (Le Livre des Rois, publié etc. par M. Jules Mohl t. V Par. 1866) steht er p. 472—475.

Die Stelle lautet im persischen Texte folgendermassen:

بیامد یکی مرد گویا زچین   که چون او مصوّر نبیند زمین
بدان چربدستی رسیده بکام   یکی پر منش مرد مانی بنام
بصورتگری گفت پیغمبر ام   زدین آوران جهان برتر ام
زچین نزد شاپور شد بار خواست   بپیغمبری شاهرا یار خواست
سخن گفت مرد کشاده زبان   جهاندار شد زآن سخن بدگمان
سرش تیز شد موبدانرا بخواند   زمانی فراوان سخنها براند
کزین مرد چینی چیره زبان   فتادستم از دین خود در گمان
بگوئید وهم زو سخن بشنوید   مگر خود بگفتار او بگروید
بگفتند کین مرد صورتگرست   نه بر پایهٔ موبدان موبد است
زمانی سخن بشنو اورا بخوان   چو بیند ورا کَیْ کشاید زبان

بفرمود تا موبد آمدش پیش — سخن گفت با او از اندازه بیش
فرو ماند مانی میان سخن — زگفتار موبد زدین کهن
بدو گفت کای مرد صورت پرست — بیزدان چرا آختی خیره دست
کسی کو بلند آسمان آفرید — بدو در مکان وزمان آفرید
کجا نور وظلمت بدو اندرست — زهر گوهری گوهرش برترست
شب وروز گردان سپهر بلند — کزوییت پناهست وهم زو گزند
ببرهان صورت چرا بگروی — همی پند ودین مرا نشنوی
که گوینده گوید که یزدان یکیست — جز از بندگی کردنت چاره نیست
گر این صورت کرده جنبان کنی — سزد گر زجنبنده برهان کنی
ندانی که برهان نباشد بکار — ندارد کسی این سخن استوار
اگر اهرمن جفت یزدان بُدی — شب تیره چون روز رخشان بُدی
همه ساله بودی شب وروز راست — بگردش فزونی نبودی نه کاست
نه گنجد جهان آفرین در مکان — که او برترست از مکان وزمان
سخنهای دیوانگانست وبس — بدین بر نباید ترا یار کس
سخنها چنین نیز بسیار گفت — که با دانش ومردمی بود جُفت
فرو ماند مانی زگفتار اوی — بپژمرد شاداب بازار[1] اوی
زمانی بر آشوفت پس شهریار — برو تنگ شد گردش روزگار
بفرمود پس تاش بر داشتند — بخواری زدرگاه بگذاشتند
چنین گفت کین مرد صورت پرست — نگنجد همی در سرای نشست
که آشوب گیتی سراسر بدوست — بباید کشیدن سراپای پوست
همان چرمش آگنده باید بکاه — بدان تا نجوید کس این پایگاه
بیاویختن از در شارسان — وگر پیش دیوار بیمارسان
بکردند چون آن که فرمود شاه — بر آویختندش بدان جایگاه
جهانی برو آفرین خواندند — همی خاک بر کشته افشاندند

---

1) So Mohl; Turner Macan رخسار „Wange“, was gegen بازار zu verwerfen.

Dieser Abschnitt des Shâhnâmeh lautet wörtlich übersetzt folgendermassen:

„Da kam ein beredter Mann aus China[1]), ein Maler, wie seinesgleichen die Erde nie sah; der in dieser seiner Kunstfertigkeit alles leistete, was nur Einer verlangte; ein Mann von hochfliegenden Plänen, namens Mânî. Er sagte: durch meine Kunst bin ich als Prophet bezeugt; ich stehe höher als die Religionsstifter der ganzen Welt. Aus China kam er zu Shâpûr, erbat sich eine Audienz und begehrte den König zum Anhänger an sein Prophetenthum. Der zungenfertige Mann redete, und der Herrscher verfiel durch diese Rede in schlimme [d. i. ketzerische] Gedanken. Sein Kopf erhitzte sich, er rief die Môbeds und redete ihnen viel vor von Mani; „ich bin durch diesen Mann aus China mit der gewandten Zunge in Zweifel gerathen an meinem eigenen Glauben; redet ihr nun und höret auch von ihm das Wort, vielleicht fangt auch ihr selbst an, an seine Rede zu glauben.“ Da sagten sie: „Dieser Mann ist seines Zeichens ein Maler, steht nicht auf der Stufe des Priesterobersten; höre Mani's Rede, rufe aber jenen erst herbei; wenn er den sieht, wie sollte er es denn wohl wagen, den Mund aufzuthun?“ Da befahl er, dass der Oberpriester vor ihm erscheinen solle. Er redete mit ihm übermässig lange, und da zog Mani den Kürzeren im Verlaufe der Rede, vor dem Worte des Priesters des alten Glaubens. Der sprach zu ihm: „Du bilderverehrender Mann, warum tratest du mit frecher Hand auf gegen Gott? Gegen ihn, der den hohen Himmel erschuf, der in ihm Raum und Zeit erschuf? Er, der Licht und Dunkel in sich umschliesst, dessen Wesenheit ist höher als jede Wesenheit. Das hohe Himmelsgewölbe, welches Tag und Nacht im Umkreise sich dreht, ja von dem rührt für dich her Heil wie Unheil. Warum hältst du ein Gemälde für einen Beweis und hörst mir nicht

---

[1]) چين, China, bis wohin die Sage den Mani auf seinen Reisen gelangen lässt, natürlich nicht geschichtsgemäss. Hier soll Ćîn wohl nur allgemein den fernsten Osten bezeichnen. Die Sage der späteren Zeit, dass Mani soweit gereist sei, beruhte wohl zumeist auf der geschichtlich feststehenden Verbreitung der Manireligion bis nach Hinterasien, wo der mongolische Stamm der Tagazgaz manichäisch war.

auf Rath und Glauben? Denn der Verkündiger verkündigt, dass Gott Einer ist; und einen anderen Ausweg, als Unterwerfung zu bezeugen gibt es für dich nicht. Wenn du dieses (von dir) verfertigte Gemälde in Bewegung versetzen könntest[1]), dann würde daraus folgen, dass du von dem sich bewegenden einen vollgültigen Beweis hernehmen könntest. Du weisst eben nicht, dass, ehe [bis jetzt] ein Beweis in Wirkung tritt, dein Wort Niemand für zuverlässig hält. Wenn Ahriman der ebenbürtige Genosse Gottes wäre, so würde eben die finstere Nacht wie der Tag glänzend geworden sein! Alle Jahre ward es richtig Nacht und Tag; es ist in seinem Umlaufe keine Zunahme eingetreten und keine Abnahme. Der Weltschöpfer wird nicht räumlich umschlossen, denn er ist erhaben über Raum und Zeit. Das sind Verrücktenworte, weiter nichts, worin dir Niemand ein Genosse sein darf.“ In solcher Weise sprach er noch viele Worte; denn mit Wissen und Mannhaftigkeit war er wohl vertraut. Mani unterlag vor seiner Rede; es verwelkte das frische Grün seines Unternehmens [eigentlich Marktes]. Darauf ergrimmte der Herrscher über Mani. Ihm verengte sich der Kreislauf se' es Geschickes. Er gebot darnach, dass man ihn festnehme und mit Schanden vom königlichen Hofe fortjage, und sagte dabei: „Dieser Bilderanbeter darf nicht im Hause der Welt sich niederlassen; Verwirrung für die ganze Schöpfung geht von ihm aus, darum gebührt es sich, ihm die Haut vom Kopf bis zu den Füssen abzuziehen; und dann soll man weiter sein Fell, mit Stroh ausgestopft, zu dem Zwecke, dass es Niemandem wieder einfalle, diese Rolle zu erstreben, an dem Thore der Residenzstadt aufhängen oder noch lieber vor der Mauer des Krankenortes.“ — Man that so, wie der König befahl, und hing ihn an jenem Orte auf. Die Volksmenge stimmte über ihn Lobpreisung [sc. des Königs für sein Verfahren] an, und sie warfen Staub auf den Leichnam.

---

[1]) D. i. wenn du ein Wunder als Legitimation für die Prophetenwürde verrichten könntest.

14. Mîrchônd über Mânî.

Um die Sage der späteren Orientalen über Mânî als Malerkünstler in ihrer vollen Ausbildung vorzuführen, komme ich hier zum Schluss auf die Erzählung des persischen Historikers Mîrchônd zurück, die ja schon längst durch de Sacy (Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793) und schon durch d'Herbelot (Bibliothèque orientale s. v. Mani) bekannt gemacht worden ist. Der persische Text steht in der Bombayer Ausgabe (1854/5 Chr., 1271 d. H.) Bd. I S. 223 ff.

Mirkhondi historia universalis persice Bombay 1271 (1854/5)
کتاب تاریخ روضة الصفا من تالیفات محمّد خواند شاه مشتمل
بر هفت جلد وتمامی در یک جلد مجلد ومنتظم گردیده جناب
بمبی فی سنه ۱۲۷۱.

T. I (جلد اوّل) p. ۲۲۳

[ذکر سلطنت بهرام ابن هرمز]

بعضی از اهل تواریخ گویند که مانی صورتگر در زمان
شاپور ظهور کرده از ایران بهندوستان رفت ودر عهد بهرام بایران
مراجعت کرد وبهرام بن هرمز اورا بکشت * ذکر مانی نقاش * در
بعضی کتب مسطور است که چون بسمع مانی زندیق رسید
که عیسی عم فرموده که بعد از من فارقلیطا مبعوث خواهد
گشت شما باید فرزندان خود را وصیّت کنید تا متابعت او
نمایند مانی تصوّر کرد که فارقلیطا عبارت از اوست وحال آنکه
این لفظ همایون از اسامی حضرت رسول صلعم است لا جرم
بتصوّر باطل دعوی نبوّت کرد وکتابی ظاهر کرد انجیل وگفت
این کتاب از آسمان باز شده است مسعودی گوید که شاپور
نخست بدین او در آید آخر از مذهب اوی رجوع نموده وبا مانی

عتاب آغاز نهاد او گریخته از راه کشمیر ببلاد هندوستان رفت
واز آنجا متوجّه ترکستان وختا شد ومانی صورتگری بی نظیر
بود چنانکه گویند بانگشت خود دائره کشیدی که قطر آن
پنجگز بودی وچون با پرگار امتحان کردندی اصلًا تَفاوُت در
اجزامی محیط دایره نیافتند زیرا که صورتهای غریب از او صادر
بشد وپیوسته در اطراف بلاد شرقی تردّد مینمود منقولست که
بکوهی رسید که غاری داشت مشتمل بر فضائی خوش بهوائی
دلکش وچشمه آبی وآن غار یکراه بیش نداشت پنهان از مردم
قوت یکساله بدان غار کشید وبا متابعان خود گفت که من
بآسمان خواهم رفت وتوقّف من در سموات یکسال خواهد کشید
بعد از یکسال از آسمان بزمین می آیم وشمارا از خدا خبر
میدهم با جماعت گفت که در اوّلِ سال دُوم در فلان موضع که
قریب بفلان غارست چشم براه من باشید بعد ازین وصیّت از
نظر مردم غایب گشت وبغار مذکور رفته مدّت یکسال بتصویر
مشغول شد وبر لوحی صورتهای بدیع انگیخت وآن لوحرا
بارژنک مانی تعبیر کرد بعد از یکسال قریب بغاری که در آنجا
بود بر خلق ظاهر گشت ولوح مذکوررا در دست داشت مصوّر
بصور بدیعه منقش بنقوش مختلفه وهر کس که میدید میگفت
هزار نقش بر آرد زمانه ونبود یکی چنانچه در آئینه تصوّر ماست
مردم از آن لوح در شکفت مانده مانی دعوی کرد که این را
از آسمان با خود آورده ام تا معجزه من باشد خلق دین اورا قبول
کردند ومانی متوجّه ملک عجم شد بتصوّر آنکه اهالی آندیار
را نیز بفریبد چون بایران زمین رسید با بهرام ملاقات کرده اورا
بدین خود دعوت نمود شهریار عادل اوّل بار سخنان اورا بسمع
رضا اصغا کرد تا مطمئن خاطر گشته متابعانش جمع

شدند آنگاه علمای مملکت طلب داشته تا با مانی در مقام
مُباحثه ومُعارضه آمدند مانی از جواب ایشان عاجز آمده ملزم
گشت چون کفر وضلالت اوی بر همه روش گشت توبه بر او عرضه
کردند مانی از قبول آن امتناع نموده بهرام مثال داد تا پوستش
از بدن جُدا ساخته بر در دروازه جهة عبرة للناظرین بیاویختن
واتباع وپَیْرَوان اورا در عقب روان گردانیدند.

Uebersetzung:

[In dem Abschnitte: „Erzählung von der Regierung des Bahrâm, Sohnes des Hurmuz.“] Einige Geschichtschreiber sagen, dass der Maler Mani, der zur Zeit des Shâpûr aufgetreten war, aus Irân nach Indien gegangen war und zur Zeit des Bahrâm nach Irân zurückkehrte, und dass ihn Bahrâm, der Sohn des Hurmuz, tödten liess. —

Erzählung von Mânî dem Maler. Es steht in einigen Büchern — nachdem deren Verfasser an die Ueberlieferung von Mânî dem Zandîk gelangt ist — geschrieben, dass Jesus, Heil ihm, befohlen habe: „Nach mir wird der Paraklet[1]) gesandt werden; deshalb sollt ihr euren Nachkommen einschärfen, dass sie ihm Nachfolge leisten.“ Mani bildete sich nun ein, dass „Paraklet“ eine Bezeichnung für ihn selbst sei. Die Sachlage ist aber die, dass dieses erhabene Wort einer der Namen des heiligen Propheten [d. i. des Muhammed] ist. Ganz unzweifelhaft beanspruchte er also in eitler Einbildung die Prophetenwürde. Er zeigte ein Buch vor, das „Evangelium“, und sagte: „Dieses Buch ist vom Himmel hernieder gekommen.“ Masʿûdî sagt, dass Shâpûr zuerst seine Religion annahm, nachher aber von seiner Lehre sich abwandte und gegen Mani Tadel zu erheben begann; dieser aber floh und begab sich über Kaschmîr nach Indien, von wo er sich nach Turkistân und Chatâ [d. i. Nord-

---

[1]) Im Texte steht hier und sofort nachher فارقلیطا, also die aramäische Form auf —â.

China] wandte. Mani war ein Maler sonder Gleichen, so dass er, wie man sagt, mit seinem Finger [d. i. „aus freier Hand“] einen Kreis von fünf Ellen Durchmesser beschreiben konnte, und wenn man mit dem Zirkel nachprüfte, so konnte man von Ungleichmässigkeit [1]) in den einzelnen Theilen der Kreisumfassung durchaus nichts vorfinden. Wunderbare Gemälde wurden nämlich von ihm zu Tage gefördert. Dann trieb er sich ununterbrochen im Bereiche der Ostländer herum. Es ist überliefert, dass er zu einem Berge gelangte, der eine Höhle enthielt, welche die erforderliche Annehmlichkeit an erquickender Luft besass, und dazu eine Wasserquelle. Diese Höhle besass nur einen einzigen Zugang. Da schaffte er dann, von Menschen unbemerkt, Nahrung für Ein Jahr in diese Höhle hinein und redete seinen Anhängern vor: „Ich werde in den Himmel mich begeben, und mein Verweilen in den Himmelsräumen wird sich auf ein Jahr ausdehnen; nach einem Jahre werde ich vom Himmel auf die Erde kommen und euch von Gott Kunde bringen.“ Zu den Leuten sagte er: „Zu Anfang des zweiten Jahres gebt an dem und dem Orte, der in der Nähe der Höhle liegt, auf mich genau Acht.“ Nach dieser Ermahnung verschwand er aus den Augen der Menschen, ging in die erwähnte Höhle und war ein Jahr lang mit Malen beschäftigt; auf einer Tafel rief er wunderbare Zeichnungen hervor, und nannte diese Tafel „Erǰenk-i-Mânî“. Nach Jahresfrist kam er in der Nähe der dortigen Höhle wieder vor den Leuten zum Vorscheine und hielt die erwähnte Tafel in der Hand, bemalt mit wunderbaren Malereien, bezeichnet mit mannigfaltigen Zeichnungen. Jeder, der das sah, sagte: „Tausenderlei Zeichnungen bringt die Welt hervor, aber so eine Malerei ist in ihrer Art bei uns noch nicht vorgekommen.“ Als die Leute über diese Tafel in starrer Verwunderung verharrten, da erklärte Mani: „Diese da habe ich vom Himmel mitgebracht, damit sie als mein Prophetenwunder diene.“ Da nahmen die Leute seine Religion an. Mani aber wandte sich nach dem Königreiche der Perser mit der Ab-

---

[1]) تَفاوُت, d. i. Unterschied, Abweichung der einzelnen Theile unter einander.

sicht, auch die Bewohner dieses Landes zu täuschen. Als er in Irân Boden gewonnen hatte, veranstaltete er ein Zusammentreffen mit Bahrâm und lud ihn zur Annahme seiner Religion ein. Der wohlgesinnte König schenkte Anfangs seinen Worten geneigtes Gehör, bis er zu ruhiger Ueberlegung gelangte. Seine Getreuen versammelten sich, und er liess die Gelehrten des Reiches zur Stelle kommen, damit sie mit Mani in Disputation und Gegenüberstellung einträten. Mani blieb im Wortwechsel mit ihnen der Schwächere und zog den Kürzeren. Als nun seine Ketzerei und sein Irrthum Jedermann bekannt geworden war, forderte man ihn zum Widerrufe auf. Da aber Mani diesen zu leisten sich weigerte, gab Bahrâm den Befehl, ihm die Haut vom Leibe abzuziehen und an der Pforte des Palastes zum abschreckenden Beispiel für Alle, die es sähen, aufzuhängen und seine Anhänger und Nachfolger ihm nachzuschicken.

Anhang 1.

Der Abschnitt des Fihrist al-ʿulûm über die Manireligion auszugsweise neu übersetzt

(edd. Flügel, Roed. et Müller 1871 p. 327—338).

Die Uebersetzung, welche Flügel in seinem 1862 erschienenen „Mani“ von dem grundlegenden Abschnitte des Fihrist al-ʿulûm über die Lehre der Manichäer gibt, ist jetzt nicht mehr ganz zuverlässig. Denn einmal ist der von Flügel 1862 zu Grunde gelegte arabische Text von ihm selbst und anderen, besonders Fleischer in der Gesammtausgabe des Fihrist von 1871. 72, mehrfach verbessert und noch weiter verbesserungsfähig, wodurch der Sinn an manchen Stellen nicht unwesentlich geändert wird, dann aber können wir wohl jetzt nach mehr als 25 Jahren auch sachlich Manches klarer stellen, als es damals dem venerabilis inceptor möglich war.

Ich gebe deswegen hier eine neue Uebersetzung, jedoch nur derjenigen Stücke des Abschnittes, welche sich auf das Lehrsystem beziehen; betreffs der Mittheilungen über die manichäische Literatur verweise ich auf Abschnitt 3 dieses I. Bandes, betreffs der über die Geschichte der Manichäer auf die verarbeitende Darstellung im II. Bande dieses Werkes und den Anhang zu diesem II. Bande. Von Anmerkungen füge ich nur wenige bei, vor Allem eben da, wo Aenderungen der Auffassung gerade Flügel gegenüber nöthig geworden sind.

Glaubensmeinungen der Manichäer.

Muḥammed ibn Isḥâk sagt[1]): Mani war der Sohn des Fatak[2]) Bâbak[3]), des Sohnes des Abarsâm[4]), aus der Familie

---

[1]) Das jetzt Folgende wird also durch diese Eingangsworte als eigene Aufstellung des Verfassers des Fihrist bezeichnet, soll nicht, wie so Vieles im folgenden Abschnitte, nur ein Citat aus vorliegenden Quellenschriften sein.

[2]) Man lese ohne tešdîd, welches auch noch 1871 im „Fihrist“ gedruckt steht, فتّق d. i. فَتَق.

[3]) Arabisirte Lautformen; rein persisch Patak Pâpak.

[4]) Man lese بن ابرزام statt بن ابى برزام.

der Chaskânier. Der Name seiner „Mutter“ [für: Geburtsstätte, Jugendheimath?] war Mês [die Landschaft Mesene?]; man sagt auch: Ûtâchîm [für Kûthâ?], auch: Marjam[1]) [für Mardinû?] aus dem Geschlechte der Ashaghânier (Arsaciden). Es ist auch berichtet worden, Mani sei Bischof (?) von [dem Klostersprengel Deir-] Ḳûnî (?) gewesen und über die Araber (?), welche Dschauchâ und die Nachbarschaft von Bâderâjâ[2]) und Bâkusâjâ[3]) bewohnen, und dass er der grösste Irrgläubige (Ketzer)[4]) unter den Menschen gewesen sei. — Es heisst, die Urheimath seines

---

[1]) Lies مريم statt مرمريم.

[2]) Der Text ist hier gleich zu Eingang der Schrift gerade in den Eigennamen (Ortsnamen) sehr verderbt; ich weiss nichts Besseres als Flügel Fihrist Bd. 2 (1872) S. 162 ff. gibt vorzulegen. Sicher wird hier wohl nie das Richtige herzustellen sein.

[3]) So die üblichen arabischen Formen (s. Jaḳût unter den Wörtern بادرايا und باكسايا). Die in der arabischen Schrift genau transscribirten Originalformen sind aramäisch und lauten בֵּי(ת) דְּרָיֵא ܒ(ܬ) ܕܪ̈ܝܐ Bê(th)-derâjê und בֵּי(ת) כּוּסָיֵא ܒ(ܬ) ܟܘܣ̈ܝܐ Bêth-kussâjê; der zweite Theil ist beidemale ein aramäischer Plural, wohl der Name von Volksstämmen (kussâjê, vielleicht Κοσσαῖοι, wie Hoffmann meint). Man sehe über diese beiden bei Syrern wie Arabern (cf. Assemani B. O. III, II) oft erwähnten und immer zusammen genannten südbabylonischen Nachbardistricte und Kirchenprovinzen Nöldeke in ZDMG XXVIII (1874), 101; ders. Tabarî übersetzt S. 238; G. Hoffmann, Akten persischer Märtyrer übersetzt S. 69 und S. 91.

[4]) So verstehe ich diese Worte. Von „verdrehtem Beine“ besagen sie nichts, was auch einen curiosen Zusammenhang ergeben würde. Ich lese أَحْنَفَ الرجال mit cod. Constant. (s. Flügel Mani 1862 S. 49 Anm. 12) und fasse أَحنف als Elativ zu حَنيف als synon. von زنديق; also dieses Wort hier nicht speciell in der Bedeutung „Ḥanîf“, sondern in seinem ursprünglichen Sinne, dem von ܚܰܢܦܳܐ bei den Syrern, also „Andersgläubiger, Heide“, und von ܚܰܢܦܽܘܬܳܐ „Irrglaube, Heidenthum“, besonders „Ṣâbierthum“, dann Harranismus. Zum arabischen Ausdrucke cf. Fihrist p. 7 Z. 16 وكان أَكْتَبَ الناس d. i. „er war der grösste Vielschreiber unter allen Menschen“.

Vaters sei Hamadân gewesen, von wo er nach der Provinz Babylonien auswanderte. Er nahm seinen Wohnsitz in alMadâin und zwar in dem Stadttheile, welcher Taisifûn (d. i. Ktesiphon Κτησιφῶν) genannt wurde. Dort war ein Götzentempel, und Fatak pflegte in diesen hineinzugehen, ebenso wie dies die anderen Leute thaten. Da geschah es eines Tages, dass aus dem heiligen Innenraume des Götzentempels eine Stimme an ihn erscholl: „Fatak, iss kein Fleisch, trinke keinen Wein und enthalte dich des geschlechtlichen Verkehrs.“ Dies wiederholte sich ihm einige Male an drei Tagen. Als dies Fatak sah, schloss er sich an eine Genossenschaft von Leuten in der Gegend von Dastumaisân an, welche unter dem Namen al-Mughtasilah d. i. der sich Waschenden (Täufer) bekannt waren, und deren Ueberreste in diesen Gegenden und in den Sumpfdistricten bis auf unsere Gegenwart[1]) sich finden. Diese gehörten der Richtung an, welche zu befolgen Fatak angewiesen worden war. Seine Frau war gerade mit Mani schwanger; und als sie ihn geboren hatte, da hatte sie, wie sie sagen, in Beziehung auf ihn herrliche Traumgesichte; und sie sah auch selbst im Wachen, wie ihn Jemand (ein Unsichtbarer) ergriff, mit sich in die Luft emporhob, und ihn dann wieder herniederbrachte; ja manchmal verweilte er einen Tag oder zwei, ehe er [Mani] wieder herabkam[2]). Hierauf schickte sein Vater und liess ihn an den Ort holen, wo er selbst war, und so wurde er bei ihm und in seiner Religion auferzogen. Mani redete trotz seines jugendlichen Alters Worte der Weisheit. Nachdem er nun das zwölfte Lebensjahr vollendet hatte, kam an ihn nach seiner Angabe eine Offenbarung vom König des Lichtparadieses, und das ist Gott der Erhabene, wie er sagt. Der Engel, welcher ihm die Offenbarung brachte, hiess Eltawam; dieser Name ist nabatäisch und bedeutet „der Genosse“. Dieser sprach zu ihm: „Trenne dich von dieser Glaubensrichtung, denn du gehörst nicht zu ihren Be-

---

[1]) 10. und 11. Jahrhundert nach Chr.

[2]) Dieser Zug der Mani-Legende, wie sie im Kreise der Gläubigen verbreitet gewesen sein muss, will natürlich das zeitweilige Abwesendsein des Prophetenkindes im Himmel (Jenseits) andeuten. Die gleichzeitigen Perser sagen etwas Aehnliches aus von ihrem Ardâivîrâf im A.-nâmeh, der Umarbeitung der christlichen Ascensio Isaiae.

kennern, und es liegt dir ob, Enthaltsamkeit zu üben und die Begierden zu unterlassen; doch ist für dich deiner Jugend wegen noch nicht die Zeit gekommen, öffentlich aufzutreten.“ Als er aber das vierundzwanzigste Jahr vollendet hatte, erschien ihm Eltawam und sprach: „Jetzt ist es für dich an der Zeit hervorzutreten und deine Lehre zu verkündigen.“

Die Worte, welche Eltawam an ihn richtete, lauten so: „Sei gegrüsst, Mani, von mir und von dem Herrn, der mich zu dir gesandt und dich zu seinem Prophetenthum erkoren hat. Er befiehlt dir nunmehr, deine Wahrheit auszusprechen und auf meine Verkündigung die Wahrheit zu verkündigen, die vor ihm gilt, und dich auf diesen Beruf mit all’ deinem Eifer zu werfen.“

Die Manichäer sagen: Er trat zuerst öffentlich auf an dem Tage, wo Sâbûr, der Sohn des Ardashîr, die Regierung antrat und sich die Krone auf das Haupt setzte; und dies war am Sonntag, dem ersten Nîsân, als die Sonne im Zeichen des Widders stand. Es begleiteten ihn zwei Männer, welche ihm bereits in seiner Glaubensrichtung sich angeschlossen hatten; der eine hiess Simeon, der andere Zakwâ; ausserdem begleitete ihn sein Vater, um zu sehen, wie es mit seiner Sache würde [1]. Muḥammed ibn Isḥâḳ sagt [2]: Mani trat auf im zweiten Jahre der Regierung des römischen Kaisers Gallus. Marcion ist ungefähr hundert Jahre vor ihm unter der Regierung des Titus Antonius in dessen erstem Regierungsjahre aufgetreten, und Ibn Daiṣân [= Bar Daiṣân] etwa dreissig Jahre nach Marcion [3]; ibn Daiṣân wurde letzterer

[1]) Diese ganz speciellen Details über Zeit und begleitende Umstände der ersten öffentlichen Predigt des Mani, ohne Zweifel historisch, müssen aus altmanichäischen Schriften („es sagen die Manichäer“ قالت المانوية führt anNadîm ein) von der Art der christlichen Evangelien und Apostelgeschichten geschöpft sein. Dahin gehören auch die Erzählungen von den Jugendwundern des Mani und die Legenden von dem Verkehr des Engels mit dem Heranwachsenden, die entfernt an die evangelischen Berichte von Gabriel bei Maria u. s. w. erinnern.

[2]) Das jetzt Folgende will also eine Notizensammlung seitens des anNadîm, kein Referat oder Citat aus manichäischen Quellen sein.

[3]) Die übliche synchronistische Angabe der Orientalen, Syrer wie Araber, über die zeitlichen Distancen des Ketzertrifoliums Marcion, Bardaiṣân, Mani fehlt also auch hier bei anNadîm nicht.

lediglich deswegen genannt, weil er an einem Flusse des Namens Daiṣân geboren worden ist.

Mani sagte, er sei der Paraklet, welchen Jesus gesegneten Angedenkens vorher verkündigte. Es hatte Mani seine Glaubensrichtung aus dem Magierthum und dem Christenthum hervorgehen lassen; und in gleicher Weise ist der Schriftcharakter, in welchem er die Religionsbücher schrieb, aus dem syrischen und dem persischen abgeleitet. — Mani hatte, bevor er mit Sâbûr zusammentraf, gegen vierzig Jahre lang die Länder durchstreift. Hiernach bekehrte er den Fîrûz, den Bruder des Sâbûr, des Sohnes des Ardaschîr, und Fîrûz verschaffte ihm eine Audienz bei seinem Bruder Sâbûr. Die Manichäer erzählen[1]): „Da trat er bei ihm ein, während auf seinen Schultern etwas wie zwei Lichtkerzen strahlte. Als er seiner ansichtig geworden war, empfand er Ehrfurcht vor ihm, und er erschien gross in seinen Augen; und doch hatte er vorher das Vorhaben gefasst, ihn festzunehmen und zu tödten. Nachdem er also mit ihm zusammengetroffen war, erfüllte ihn Furcht vor ihm, er freute sich seiner und fragte ihn, weswegen er gekommen sei, versprach ihm auch, er wolle sich zu ihm bekehren. Mani bat ihn um eine Anzahl von Anliegen, darunter auch darum, dass seine Anhänger in der Hauptstadt[2]) und in den übrigen Gebieten des Reiches angesehen sein und sich, wohin sie wollten, in den Provinzen verbreiten dürften. Sâbûr bewilligte ihm Alles, um was er bat.“

Mani hatte damals bereits in Indien, in China und bei den Bewohnern von Churâsân gepredigt und in jedem Lande einen seiner Schüler zurückgelassen.

Die Lehre des Mani, insbesondere seine Glaubenssätze über den Ewigen, dem Preis und Ehre sei, über die Erbauung der Welt und über die Kämpfe zwischen Licht und Finsterniss.

„Mani nennt als Anfang der Welt zwei Urwesen. Von diesen ist das eine das Licht, das andere die Finsterniss. Ein

---

1) Das Folgende ist wohl wieder wörtliches Citat aus einer manichäischen Legendenschrift.

2) فى البَلَد, wie mit Fihrist 1871 zu lesen.

jedes von ihnen beiden ist vom anderen getrennt. Was nun das Licht betrifft, so ist dieses der Erste Grossmächtige, nicht durch die Zahl beschränkt (d. i. unendlich). Es ist die Gottheit, der König der Paradiese des Lichtes. Er hat fünf Glieder: die Sanftmuth, das Wissen, den Verstand, die Verschwiegenheit[1]) und die Einsicht, und weiter fünf geistige[2]), nämlich die Liebe, den Glauben, die Treue, die Tapferkeit und die Weisheit. Er behauptet, dass Gott mit diesen seinen Eigenschaften anfangslos ist. Zusammen mit dem Lichtgott bestehen zwei anfangslose Dinge, die Luft und die Erde.

Mani lehrt weiter: Die Glieder der Luft sind fünf, die Sanftmuth, das Wissen, der Verstand, die Verschwiegenheit und die Einsicht. Die Glieder der Erde sind: der [sanfte, leise] Hauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer.

Was das andere Grundwesen betrifft, die Finsterniss, so sind deren Glieder fünf [künstliche Fünfzahl, der der fünf Lichtelemente gewaltsam nachgebildet], der Qualm, der Brand, der Gluthwind, das Gift und die Finsterniss[3])."

[4]) „Dieses lichtglänzende Grundwesen ist dem finsternisserfüllten Grundwesen unmittelbar benachbart, ohne dass eine Scheidewand zwischen beiden wäre, und zwar berührt das Licht die Finsterniss mit seiner Breitseite. Das Licht ist unbegrenzt in seiner Höhe, zu seiner Rechten und zu seiner Linken, die Finsterniss aber ist unbegrenzt in der Tiefe, zur Rechten und zur Linken."

[4]) „Aus dieser finsteren Erde entstand der Satan, nicht in der Weise, dass er an sich selbst anfangslos wäre, wohl aber waren seine Bestandtheile in den Elementen anfangslos. Diese Bestandtheile also fügten sich von den Elementen her zusammen und gestalteten sich zum Satan. Sein Kopf war wie der Kopf

---

[1]) الغيب, eigentlich „das Geheimniss", hier Bezeichnung einer geistigen Eigenschaft, der Macht Alles geheim halten zu können.

[2]) D. i. das Gemüth, nicht: den Intellect betreffende.

[3]) Man vermisst dem Lichte gegenüber hier bei der Finsterniss neben den fünf physischen „Gliedern" fünf „geistige" روحانيّة.

[4]) قال مانى.

eines Löwen, sein Rumpf wie der Rumpf eines Drachen, seine Flügel wie die Flügel eines Vogels, sein Schwanz wie der Schwanz eines grossen Fisches und seine vier Füsse wie die Füsse der kriechenden Thiere. Als sich nun dieser Satan aus der Finsterniss gebildet hatte — sein Name ist „der Urteufel“ — da fing er an zu verschlingen, zu verschlucken und zu verderben, nach rechts wie links einher zu fahren und hinunter in die Tiefe zu dringen, indem er fortwährend Verderben und Zerstörung jedem brachte, der ihn zu überwältigen suchte[1]). Hiernach schnellte er in die Höhe empor und erblickte die Strahlen des Lichtes, empfand aber Widerwillen vor ihnen. Alsdann sah er, wie diese Strahlen sich durch gegenseitige Berührung noch an Glanz verstärkten[2]); daher erschrak er, kroch in sich zusammen, Glied zu Glied, und zog sich (zur Vereinigung und Verstärkung) auf seine Grundstoffe zurück. Nunmehr schnellte er (wiederum) in die Höhe, und da bemerkte die Lichterde das Treiben des Satans und seine Absichten auf Angriff und Vernichtung. Als sie es aber merkte, da (geschah dies näher in der Weise: es) merkte es (zuerst) die Welt[3]) der Einsicht, hierauf die Welt des Wissens, dann die Welt der Verschwiegenheit, dann die Welt des Verstandes, dann die Welt der Sanftmuth.“

[4]) „Hierauf merkte es der König der Lichtparadiese und sann auf Mittel, ihn zu überwältigen.“

[5]) „Es waren nun zwar jene seine Heerschaaren mächtig genug, ihn zu überwältigen, indessen er hatte den Willen, dies für sich selbst zu vollbringen. So erzeugte er denn mit dem

---

[1]) مِن غَالَبَةُ lese ich mit Flügel im „Fihrist“ von 1871; im „Mani“ 1862 schrieb Flügel مِنْ عَالِيَةٍ „von obenher“, was zu verwerfen ist.

[2]) مُتَعَالِبَةً; man beachte diese Bedeutung der sechsten Form, nämlich das gegenseitige Sichverstärken der Lichtelemente durch Aneinanderrücken. Eben dies veranlasst einen ebensolchen Zusammenschluss der Finsternisselemente an ihren Satan.

[3]) Hier deutlich wie ein Aeon, eine Hypostase, personificirt.

[4]) Im Arab. steht hier wieder قال, Mani sagt, also ein weiteres Citat.

[5]) قال.

Geiste seiner Rechten, mit seinen fünf Welten („Aeonen“) und mit seinen zwölf Elementen [1]) ein Geschöpf, und das ist der „Urmensch“, und diesen schickte er ab zur Bekämpfung der Finsterniss.“

„Da panzerte sich nun der Urmensch aus mit den fünf „Geschlechtern“, und das sind die fünf Götter, der Leise Hauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer, und nahm sie als Rüstung an sich. Das Erste, was er anzog, war der Hauch [2]); über den hehren Hauch legte er als Ueberwurf das langherabwallende Licht [3]), hüllte sich über dem Lichte in das von Atomen erfüllte Wasser und bedeckte sich mit dem blasenden Winde. Hierauf nahm er das Feuer wie einen Schild und eine Lanze in seine Hand und stieg in Eile aus dem Paradiese herab, bis er zur Grenze in der Nähe des Kriegsschauplatzes gelangte. — Da stützte sich der Urteufel auf seine fünf „Geschlechter“, nämlich den Rauch, den Brand, das Dunkel, den Glühwind und den Qualm, panzerte sich mit ihnen, machte sie sich zu einem Schilde und trat dem Urmenschen entgegen. Da kämpften sie lange Zeit, und der Urteufel gewann über den Urmenschen den Sieg, verschlang in sich hinein von seinem Lichte und umschloss ihn mit seinen Geschlechtern und seinen Elementen. Nun folgte ihm der König der Lichtparadiese nach mit anderen Göttern, machte ihn frei und gewann über die Finsterniss den Sieg. Es heisst aber derjenige, durch welchen er dem Menschen nachfolgend zu Hilfe kam, „Freund der Lichter“; dieser also kam herab und machte den Urmenschen von den höllischen Stoffen los zusammen mit [4]) Allem, was er an Geistern der Finsterniss erfasst und gefangen genommen hatte.“

---

[1]) Also eine complicirte Zeugung Seitens verschiedener göttlicher Kräfte, ähnlich wie die Zeugung „Adam's, des ersten Menschen“ nach 331, 5 ff. ein gemeinsamer Act verschiedener dämonischer Personen ist.

[2]) Der Lebensodem, das erfrischende und belebende Grundelement, muss zuerst stehen.

[3]) Die Lichtmasse als ein lang herabreichender (flüssiger) Ueberwurf gedacht. Man lese المُسْبَغ (Flügel 1871) statt المُشِيع leuchtend (Flügel 1862); cf. Fihrist Bd. 2 S. 165 Anm. 4 zu S. 329.

[4]) D. i. auch diese vom Urmenschen erfassten Geister der Finsterniss wurden von der befreienden Lichtpotenz mit in die Höhe gezogen.

„Hierauf[1]) begaben sich die Fröhlichkeit und der Lebensgeist an die Grenze, blickten in den Abgrund dieser untersten Hölle und erkannten den Urmenschen und die Engel[2]), wie der Teufel [Iblîs], die Uebermüthigen Dränger und das Finstere Leben sie umstrickt hielten.“

„Da rief der Lebensgeist den Urmenschen mit heller, lauter Stimme[3]), wie der Blitz, in Hast, und er wurde ein anderer Gott.“

[Mani sagt weiter:] „Als sich nun der Urteufel mit dem Urmenschen im Kampfe verstrickt hatte, da erfolgte eine Vermischung von Theilen der fünf Lichtelemente mit den fünf Elementen der Finsterniss. Es vermischte sich der Rauch mit dem Leisen Hauche. Daher kommt dieser gegenwärtige Lufthauch von gemischter Art; was nämlich in ihm an Behaglichkeit enthalten ist und an Erfrischung für die Menschengeister und für das Lebensprincip der Thiere, das rührt her vom Leisen Hauche, was von Verderben und Schädigung[4]), das kommt vom Rauche. Es vermischte sich ferner der Brand mit dem Feuer; dadurch entstand das gegenwärtige Feuer; was es nämlich enthält von Wirkungen des Verbrennens, des Vernichtens und des Verderbens, das rührt her vom Brande, und was von Wirkungen des Erleuchtens und Erwärmens, das kommt vom (guten) Feuer. Es vermischte sich das Licht mit dem Dunkel; von da kommen die gegenwärtigen compacten Körper, wie das Gold und das Silber und dergleichen; was sie von Reinheit, Schön-

---

[1]) Dieser Satz muss aus einer anderen manichäischen Quellenschrift als der nächst vorhergehende stammen. Denn dort ist der „Freund der Lichter“ der Befreier des Urmenschen, hier die „Fröhlichkeit“ und besonders der „Lebensgeist“, also doch andere Aeonen. Ausserdem ist besonders bezeichnend das تلْكَ vor الجهنّم, „diese“ Hölle; es geht ja eine Beschreibung der Hölle nicht direct vorher! Der Ausdruck „unterste“ Hölle (Superlativ) lässt annehmen, dass auch Mani, ebenso wie die Mandäerschriften, mehrere Etagen der Hölle gelehrt hat.

[2]) D. i. seine himmlischen Elemente.

[3]) Man erkennt hier wieder das syrische Original der Quelle, ein ܩܠܐ ܪܡܐ.

[4]) Mani denkt hier an giftige todbringende Ausdünstungen in der Luft.

heit, Sauberkeit und Nützlichkeit enthalten, rührt her vom Licht, was von Schmutz, Unreinheit, Dicke und Härte, kommt vom Dunkel. Ferner vermischte sich der Glühwind mit dem Winde; davon kommt der gegenwärtige Wind; was er von Nutzen und Annehmlichkeit enthält, kommt vom Winde, was von Beängstigung, Blendung und Schaden, kommt vom Gluthwinde. Es vermischte sich der Qualm mit dem Wasser; daher rührt das gegenwärtige Wasser; was es von Klarheit, Süssigkeit und den (menschlichen) Seelen zusagender Art enthält, kommt vom Wasser, was von Ersticken und Erwürgen, von Zerstören, Schwere und Verderben, kommt vom Qualm."

„Nachdem sich nun die fünf dunklen Geschlechter mit den fünf lichthellen Geschlechtern vermischt hatten, stieg der Urmensch auf den Grund der Tiefe hinunter und schnitt die Wurzeln der fünf dunklen Geschlechter ab, damit sie nicht nachwüchsen; hierauf kehrte er in die Höhe steigend zurück zu seinem Standorte auf dem Kampfplatze."

„Hierauf befahl er[1]) einem der Engel, dieses Gemisch nach einer Seite der dunklen Erde, da wo sie an die Lichterde angrenzt, zu ziehen, und sie hingen dieselben[2]) in der Höhe auf. Darnach bestellte er einen anderen Engel und übergab ihm diese vermischten Stoffe."

„Dann befahl der König der Lichtwelt einem seiner Engel, diese gegenwärtige Welt zu erschaffen und sie aus diesen vermischten Stoffen aufzubauen, zu dem Zwecke der Befreiung dieser Lichttheile von den Finsternisstheilen. So erbaute er denn zehn Himmel und acht Erden und betraute einen Engel mit dem Tragen der Himmel und einen anderen mit dem Emporhalten der Erden. Jedem Himmel gab er zwölf Thore mit ihren Vorhallen, gross und weit. Jedes einzelne von den Thoren befand sich seinem Gegenstück[3]) direct gegenüber, und an seiner

---

1) Sc. der Urmensch oder direct der Lichtkönig.

2) Nämlich die weltschaffenden Engel (Subject) gaben den gefangen fortgeschleppten Dämonen (هم in علّقوهم) diesen Platz an der Höhe des Firmaments.

3) صاحب kann hier nicht „Hüter" des Thores bedeuten (Flügel

entgegengesetzten Seite waren an jeder von den Vorhallen zwei Flügelthüren. Ferner verfertigte er in diesen Vorhallen vor jedem von ihren Thoren sechs Stufen (Terrassen), auf jeder von den Stufen dreissig Gänge (Corridore) und in jedem Gange zwölf Platzreihen, und legte die Stufen, Gänge und Platzreihen von oben nach unten in der Höhe der Himmel an."

„Er setzte ferner die Luft an der untersten Grenze der Erden in Verbindung mit den Himmeln. Sodann brachte er um diese sichtbare Welt herum einen Graben an, damit in ihn die Finsternissstoffe geworfen werden könnten, die aus der Verbindung mit dem Lichte losgeläutert würden, und errichtete hinter diesem Graben eine Mauer, damit nichts von diesem, vom Lichte losgetrennten Finsternissstoffe entkäme."

„Hiernach erschuf er die Sonne und den Mond zum Ausläutern des in der Welt vorhandenen Lichtes. Die Sonne löst das Licht aus, welches mit den hitzigen Teufeln vermischt worden war, und der Mond löst das Licht aus, welches mit den kalten Teufeln vermischt war, und zwar [geht dieser Process vor sich] an der Säule des Lobpreises, indem diese Lichtmasse daran emporsteigt mit Allem, was sich in die Höhe schwingt von Lobpreisungen und Dankeshymnen, von trefflichen Reden und frommen Werken."

„So wird dann dieses Licht der Sonne übergeben; die Sonne übergibt es dem Lichte über ihr in der Welt des Lobpreises, und in dieser Welt nimmt es dann seinen Weg zu dem höchsten, reinen Lichte. So zu thun hören sie (Sonne und Mond) nicht auf, bis dass von dem Lichte nur noch ein fest verstrickter Bruchtheil übrig bleibt, den Sonne und Mond rein auszuscheiden nicht mehr im Stande sind. — Währenddem richtet sich der Engel, der die Erden zu tragen hatte, in die Höhe, und der andere Engel lässt ab mit dem Nachsichziehen der Himmel. Da vermischt sich das Oberste mit dem Untersten, ein Feuer bricht los und frisst sich in diesen Stoffen weiter fort, so lange, bis das in ihnen enthaltene Licht befreit ist."

1862), dazu ist der Ausdruck (eigentlich Genosse, Angehöriger) zu allgemein; warum hiess es dann auch nicht حافظ? Die Schilderung meint wohl ein paarweises Sichgegenüberstehen der Thore, wie auf einem Corridor.

„Dieser Brand dauert die Zeit von 1468 Jahren.“

„Wenn nun dieser Vorgang vollendet ist, und die Hummâma, der Geist der Finsterniss, die Befreiung des Lichtes und das Emporsteigen der Engel, der Heerschaaren und der Hüter erschaut, dann demüthigt sie sich; und wenn sie den Kampf sieht, und wie sie die „Heerschaaren“ ringsum bedrängen, dann wendet sie sich zu dem Grabe zurück, welches für sie bereits in Bereitschaft gesetzt ist. Hierauf sperrt er dieses Grab zu mit einem Steine von der Grösse der Welt, und verrammelt sie darin. So bekommt das Licht also zu diesem Zeitpunkte Ruhe vor der Finsterniss und einer Beschädigung durch sie.“

Uebrigens lehren die Mâsiten unter den Manichäern, dass vom Lichte noch etwas in der Finsterniss zurückbleibe.

Anfang der Fortpflanzung [des Menschengeschlechts] nach der Lehre des Mani.

„Hierauf begatteten sich einer von diesen[1]) Archonten, einer von den Sternen, die Drängende Gewalt[2]), die Leidenschaft, die Begierde (Sinnenlust) und die Sünde, und hervor ging aus ihrer Begattung der erste Mensch, das ist Adam, und die ihn beaufsichtigten waren ein Archontenpaar, ein männlicher und ein weiblicher. Hierauf erfolgte eine weitere Begattung, und daraus ging das schöne Weib hervor, welches Ḥawwâ ist.“

„Als nun die fünf Engel das göttliche Licht und seine Herrlichkeit sahen, welches die Begierde entwandt und in diesen beiden Geschöpfen verborgen hatte, da baten sie den Heilsboten, die Mutter des Lebens, den Urmenschen und den Lebensgeist, sie möchten doch zu diesem Urgeschöpfe Jemanden schicken, der es befreie und erlöse, ihm klaren Aufschluss über Wissen und Frömmigkeit gäbe und es von den Satanen frei mache.“

„Da sandten sie Jesum, den ein Gott begleitete. Diese traten den Archonten entgegen, fesselten sie und machten die beiden Geschöpfe frei.“

---

1) Also hing dieses Stück mit einem weggelassenen anderen zusammen, in welchem zuletzt von den Archonten die Rede war.

2) الزجر, wohl die Mutter der 329, 31 vorkommenden الزجريّون „Dränger“, einer Klasse von Dämonen.

„Da trat Jesus hin, redete das eine Geschöpf, nämlich den Adam an und klärte ihn auf über die Paradiese, die Götter, die Hölle, die Teufel, die Erde und den Himmel, die Sonne und den Mond. Dazu flösste er ihm Furcht ein vor der Ḥawwâ, zeigte ihm ihre verführerische Gewalt, warnte ihn vor ihr und erfüllte ihn mit Scheu davor, sich ihr zu nahen; und so gehorchte er denn auch. Hierauf kehrte der Archon zu seiner Tochter, das ist Ḥawwâ, zurück, beschlief sie nach der ihm innewohnenden Geilheit und liess sie so ein Kind gebären, das hässlich war von Gestalt und von röthlicher Farbe; sein Name ist „Ḳâin der rothfarbige Mann“. Hierauf beschlief dieser Sohn seine Mutter und erzeugte mit ihr einen weissfarbigen Sohn, den er „Hâbîl, den weissen Mann“ nannte. Darauf beschlief Ḳâin nochmals seine Mutter und erzeugte mit ihr zwei Mädchen, die eine mit Namen „Weltweise“, die andere „Tochter der Begierde“. Die letztere nahm sich Ḳâin zur Gattin, übergab dagegen die „Weltweise“ an Hâbîl, der sie sich zum Weibe nahm.

„Es wohnte aber in der Weltweisen eine reiche Fülle von göttlichem Lichte und göttlicher Weisheit, während in der „Tochter der Begierde“ nichts davon vorhanden war. Hierauf zog einer von den Engeln hin[1]) zur Weltweisen und sprach zu ihr: „Hab’ Acht auf dich selbst, denn er [sc. der beaufsichtigende Aeon[2])] will mit dir zwei Mädchen von vollkommener Art zur Freude Gottes erzeugen.“ Dann beschlief er sie, und sie gebar von ihm zwei Mädchen, deren eine sie Farjâd nannte, die andere Barfarjâd. Als dies nun dem Hâbîl bekannt geworden war, wurde er von Zorn erfüllt, die Betrübniss nahm ihn ganz ein und er sprach zu ihr: Von wem hast du diese beiden Kinder? Ich glaube, sie sind von Ḳâin, und er ist es, der sich mit dir vermischt hat. Da beschrieb sie ihm das Aussehen des Engels. Nun verliess er sie, ging zu seiner Mutter Ḥawwâ und klagte ihr, was Ḳâin gethan habe, indem er zu ihr sagte: Hast

---

[1]) جاز „er wandelte hinüber“, nämlich aus den Regionen des Lichts in die Mischwelt.

[2]) Das Subject ist absichtlich unbestimmt gelassen; man hat aber einen der höheren Lichtgötter, wie den Urmenschen oder den Lebensgeist, zu denken.

du schon gehört, was er an meiner Schwester und Frau gethan hat?“ Dies wurde dem Ḳâin bekannt, und er stürzte sich auf Hâbîl, zerschmetterte ihm mit einem Feldsteine das Gehirn und tödtete ihn; und nun nahm er sich die Weltweise zum Weibe.“

[1]) „Hierauf grämten sich jene Archonten und dieser Grossteufel [Ṣindîd] und die Ḥawwâ über das, was sie von Ḳâin erlebt hatten, und Ṣindîd lehrte die Ḥawwâ das Formelwesen der Zauberei, um Adam zu bezaubern. Sie ging hin und gehorchte, und trat vor ihn hin mit einem Kranze von Baumblüthe. Als sie nun Adam nach Massgabe seiner Sinnlichkeit in Augenschein genommen hatte, beschlief er sie, sie wurde von ihm schwanger und gebar ein männliches Kind, schön und von anmuthigem Angesicht. Dies hörte der Grossteufel, und er verfiel darüber in Kummer und Leiden und sprach zur Ḥawwâ: „Dieses Kind gehört uns nicht an, sondern ist von fremder Art.“ Da trachtete sie darnach, es zu tödten. Aber Adam nahm es und sagte zur Ḥawwâ: „Ich will es mit Rindermilch und Baumfrüchten ernähren“, nahm es und ging fort. Da sandte der Grossteufel die Archonten ab, dass sie die Bäume und die Rinder fortnehmen und weit von Adam entfernen sollten. Als dies nun Adam sah, nahm er jenes Kind und beschrieb um es herum drei Kreise, indem er über den ersten den Namen des Königs der Paradiese aussprach, über den zweiten den Namen des Urmenschen und über den dritten den Namen des Lebensgeistes. Dann begab er sich an einen höher gelegenen Ort, demüthigte sich vor Gott, dessen Name herrlich ist, und sprach zu ihm: „Wenn ich meinerseits mich gegen euch[2]) mit etwas versündigt habe, so ist es nicht die Schuld dieses Kindes.“ Hierauf eilte einer von den Dreien herbei, indem er den Kranz der [Sieges-] Herrlichkeit bei sich hatte, den er in der Hand zu Adam her-

---

[1]) Im arabischen Texte steht hier قال مانى, „Mani sagt“.

[2]) اليكم — Flügel fasst dies als plur. majest.; indessen ist doch gerade hier die Vorstellung einer Vielheit von Götterwesen, wo kurz vorher drei Einzelne (Urmensch etc.) mit Namen genannt sind, sehr deutlich; „gegen euch“ d. h. gegen die Lichtgötter.

zubrachte. Nachdem nun dies der Grossteufel und die Archonten gesehen hatten, machten sie sich geraden Weges fort.“

„Darauf wurde dem Adam ein Baum, Lotus genannt, sichtbar, wie aus ihm Milch zum Vorschein kam. Nun fing er an den Knaben davon zu nähren und benannte ihn mit dem Namen des Baumes. Später nannte er ihn Schâthil. Darauf erhob jener Grossteufel Feindschaft gegen Adam und gegen diese Geschöpfe und sprach zur Ḥawwâ: Mache auf zum Adam, vielleicht kannst du ihn zu uns zurückbringen.“ Da ging sie fort und verführte den Adam, so dass er sich in Wollust mit ihr vermischte. Als nun Schâthil dies gesehen hatte, ermahnte und tadelte er ihn und sprach zu ihm: „Wohlan, lass uns hinziehen nach dem Osten zum Lichte Gottes und seiner Weisheit.“ Da zog er mit ihm hin und verweilte dort bis er starb und in das Paradies kam. Hierauf zogen Schâthil, Farjâd und Barfarjâd und deren Mutter, die Weltweise, mit der Kirche[1]) (Gemeinde der Gerechten) nach Einem Ziele hin und in Einem Wege bis zur Zeit ihres Todes. Dagegen kamen Ḥawwâ, Ḳâin und die Tochter der Habgier in die Hölle.“

Beschreibung der Lichterde und des Lichtäthers, der beiden Körper, welche mit dem Lichtgott zugleich anfangslos sind.

„Die Lichterde hat fünf Glieder: den Leisen Hauch, den Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer; und der Lichtäther hat fünf Glieder, die Milde, das Wissen, den Verstand, die Verschwiegenheit und die Einsicht.“

„Die Grossherrlichkeit ist die Gesammtheit dieser zehn Glieder des Aethers und der Erde.“

---

[1]) Oder: in der Kirche, in deren Bereich, gleichsam in ihrem abgegrenzten Bezirk, gleich dem Vara des Yima in der persischen Sage, wie vorher die „Weisheit Gottes“ einen Ort im fernen Osten bezeichnete? Ich vermuthe in dem بالصديقوت des arabischen Textes eine missverständliche Uebersetzung eines syrischen ܒܙܕܝܩܘܬܐ „in Gerechtigkeit“ im aramäischen Original. Die „Gemeinde der Wahrhaftigen“, zu einer idealen Persönlichkeit zusammengefasst, ist besonders hier doch ein sehr harter Ausdruck.

„Diese Lichterde hat einen Leib, ist glänzend, heiter, hat einen sanften Strahl und einen Vollglanz, auf dessen Grunde die Vollkommenheit ihrer Reinheit und die Schönheit ihrer körperlichen Gebilde erstrahlt, Form auf Form, Schönheit auf Schönheit, Hellheit auf Hellheit, Reinheit auf Reinheit, Anmuth auf Anmuth, Licht auf Licht, Glanz auf Glanz, Augenweide[1]) auf Augenweide, Lieblichkeit auf Lieblichkeit, Zierlichkeit auf Zierlichkeit, Thore auf Thore, Thürme auf Thürme, Wohnungen auf Wohnungen, Häuser auf Häuser, Gärten auf Gärten, Bäume auf Bäume, Zweige auf Zweige, mit Aesten und Früchten, ein lachender Anblick, ein in verschiedenen Farben schillerndes Licht, Eines immer lieblicher und blühender als das Andere; — Wolken auf Wolken, Schatten auf Schatten. Und dieser lichtglänzende Gott auf dieser Erde ist ein anfangsloser Gott."

„Der Gott auf dieser Erde hat zwölf Grossherrlichkeiten, welche die Erstgeborenen heissen, und deren Gestalten so sind wie seine Gestalt; sie alle wissensbegabt und verständig."

„Auch gibt es (dort, auf der Lichterde) Grossherrlichkeiten, welche die Eingesessenen (Bewohnenden)[2]) heissen, die thätigen, starken."

„Der leise Hauch aber ist das Leben[3]) der Welt."

Beschreibung der Finsternisserde und ihrer Gluth[4]).

Mani sagt: Ihre Erde enthält lauter Untiefen, Abgründe, Schluchten, Schichten, Dämme, Sümpfe, Teiche; sie ist ein Gebiet, zerklüftet und zerrissen, voll Waldungen und Quellen, aus denen von Land zu Land und von Damm zu Damm Rauch aufsteigt, wo ferner von Land zu Land Feuer und Finsterniss hervorquillt. Der eine Theil liegt höher als der andere, der andere niedriger. Der Rauch, der daraus hervorquillt, ist das Gift

---

[1]) So übersetze ich منظر; Flügel: „lieblicher Anblick".

[2]) Arabisch العُمّار. Flügel: „Hausgeister".

[3]) D. i. der „Geist", die Seele der Lichtwelt, wie der Qualm الهُمّامة die Hummâmah der „Geist" der Finsterniss روح الظلمة (bei Shahrist. etc. heisst.

[4]) D. i. Pein, Qual.

des Todes. Er quillt aus einer Quelle, deren unterster Boden aus trübem, mit Staub überdecktem Schlamme besteht, in welchem die Elemente des Feuers, die groben, finsteren Elemente des Windes und die Elemente des schweren Wassers sich befinden.

Die Finsterniss grenzt oben an diese Lichterde, und letztere an erstere unten. Beide Reiche sind unbegrenzt, das eine in der Höhe, das andere, die Finsterniss, in der Tiefe [332, 26].

Wie der Mensch in den Glauben eintreten soll [332, 27—333, 3].

Es soll, sagt Mani, wer in den [rechten, d. i. manichäischen] Glauben einzutreten wünscht, sich selbst prüfen. Findet er sich nun stark genug, die Lust und die Habgier zu bezähmen, das Essen der verschiedenen Arten von Fleisch, das Weintrinken und den ehelichen Beischlaf zu unterlassen, sowie das Schädliche des Wassers und des Feuers, die Zauberei und die Heuchelei zu vermeiden, so trete er in die Religion ein. Vermag er aber dies Alles nicht, so trete er in den Glauben nicht ein. Wenn er aber von Liebe zum Glauben erfüllt ist, jedoch es nicht vermag, die Lust und die Habgier zu bezähmen, so suche er sich zu fördern durch Beschützen des Glaubens [d. i. der manichäischen Kirche] und der Wahrhaftigen, und trete seinen schlechten Werken entgegen bei Gelegenheiten, wo er ganz aufgehen kann in Werkthätigkeit, Frömmigkeit, Wachsamkeit, Fürbitte und Demuthserweisung; das wird ihn in dieser vergänglichen und in jener unvergänglichen Welt mit Zufriedenheit erfüllen, und seine Gestalt wird die Gestalt zweiten Grades sein im Zustande nach dem Tode[, wovon wir, will's Gott, nachher reden werden].

[Im Anschlusse hieran lasse ich hier den Abschnitt über die manichäische Eschatologie folgen, der von anNadîm etwas später gebracht wird, S. 335 Z. 9 ff. bis 336 Z. 6].

Lehre der Manichäer über das Jenseits.

[Mânî lehrt]: Kommt der Tod des Wahrhaftigen heran, so sendet ihm der Urmensch einen lichtglänzenden Gott zu in der

Gestalt des „Geleitenden Weisen“ und in dessen Begleitung drei [weitere] Götter, sowie mit ihnen das Wassergefäss, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Zugleich mit ihnen kommt die Jungfrau, welche der Seele dieses Gerechten ähnlich ist. Es erscheint ihm aber auch der Teufel der Habgier und der Luft und andere Teufel. Wenn sie der Wahrhaftige sieht, so ruft er die Götter[1]) zu Hilfe, welche die Gestalt des Geleitenden Weisen führen, sowie die drei anderen Götter. Diese näheren sich ihm; und sobald sie die Satane sehen, wenden sie flüchtlings den Rücken. Dann nehmen jene den Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit der Krone, dem Kranze und dem Kleide, geben ihm das Wassergefäss in seine Hand und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises auf zum Mondhimmel, zum Urmenschen und zu der Nahnaha, der Mutter der Lebendigen, bis an den Platz, an welchem er sich zu Anfang im Lichtparadiese befand. Denn bleibt der Körper des Abgeschiedenen liegen, und es ziehen die Sonne, der Mond und die Lichtgötter aus ihm die Kräfte an sich, nämlich das Wasser, das Feuer und den Leisen Hauch. Der Verstorbene aber erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott, der Rest seines Körpers aber, der ganz Finsterniss ist, wird in die Hölle geworfen. — Was nun den kämpfenden[2]) Menschen betrifft, der für den rechten Glauben und die Frömmigkeit empfänglich ist und diese, sowie die Gerechten, behütet, so erscheinen, wenn ihm der Tod naht, jene Götter, die ich erwähnte, und es erscheinen auch die Teufel. Dann ruft er um Hilfe und sucht sie zu gewinnen durch das, was er aufzuweisen hat an Werken der Frömmigkeit und der Beschützung der Religion und der Wahrhaftigen. Darauf hin machen sie ihn von den Satanen frei; aber sein Zustand bleibt unaufhörlich ähnlich dem eines Menschen in dieser Welt, der im Traume Schreckgestalten sieht und in Schmutz und Koth versinkt; und so geht es fort, bis dass sein Licht und sein Geist frei geläutert

---

[1]) Nicht mit Flügel: die Göttin. Es ist beidemale آلِهَة zu lesen.

[2]) D. i. den nach Vollkommenheit erst noch ringenden. Doch ist dies zugleich eine deutliche Spur, dass der manichäische Ausdruck von dem der Mithrasmysterien beeinflusst ist, die bekanntlich einen der niederen Grade mit στρατιώτης, miles bezeichnen.

ist und er an das Ziel der Wahrhaftigen gelangt und nach langer Dauer seiner Irrfahrten deren Kleidung anlegt. Was aber den sündigen Menschen betrifft, über welchen die Habgier und die Lust die Oberherrschaft hatten, so erscheinen, wenn sein Ende da ist, die Teufel, ergreifen ihn, quälen ihn und führen ihm die Schreckgestalten vor Augen. Es erscheinen aber auch jene Götter und mit ihnen jenes Kleid, und so glaubt denn der sündige Mensch, sie seien erschienen, um ihn zu befreien. Sie sind aber nur erschienen, um ihm Vorwürfe zu machen, ihm seine Handlungen in Erinnerung zu bringen und ihn seiner Schuld, die Unterstützung der Wahrhaftigen versäumt zu haben, zu überführen [1]. Hierauf irrt er unaufhörlich in der Welt unter Qualen [2] umher bis zu der Zeit des Weltendes, wo er in die Hölle geworfen wird.“

„Dieses sind“, lehrt Mani, „die drei Wege, nach welchen die Seelen der Menschen vertheilt werden; der eine in's Paradies, und das sind die Wahrhaftigen, der zweite in die Welt und unter die Schrecknisse, und das ist der Weg der Hüter des Glaubens und der Helfer der Gerechten; der dritte in die Hölle, und das ist der des sündigen Menschen.“

Wie der Zustand des Jenseits nach dem Untergange der Welt ist, und Beschreibung des Paradieses und der Hölle.

[Mani lehrt:] „Hierauf [3]) kommt der Urmensch von der Welt des Steinbocks her, und der Heilsbote von Osten und von dem Grossen Baue, nämlich von Süden, her, und der Lebensgeist von

---

[1]) Flügel (l. c. S. 102 Mitte) unrichtig: „ihm die Ueberzeugung begreiflich zu machen, dass er die Hilfe für sich von Seiten der Wahrhaftigen aufzugeben habe“. Schon der Gegensatz zu den beiden ersten Klassen verbietet dies; und dann sind es ja auch nicht die „Wahrhaftigen“, die dem Abgeschiedenen helfen, sondern die Lichtgötter!

[2]) Das unschöne في العالم في العذاب, mit seinem zweimaligen في dicht hintereinander, verräth die wörtliche Uebersetzung aus dem Aramäischen.

[3]) Also dem Zusammenhange eines grösseren Abschnittes entnommen; daher ثُمّ, „hierauf“.

der Welt des Westens her, und betrachten den grossen Neubau, der das neue Paradies ist, indem sie um jene [früher erwähnte] Hölle herumgehen, und blicken in sie hinab. Darnach kommen die Wahrhaftigen aus dem Paradiese nach diesem Lichte und lassen sich in ihm nieder; alsdann eilen sie an den Versammlungsort der Götter und stellen sich um diese Hölle auf. Hierauf blicken sie hin auf die Sünder, wie sie sich in der Hölle hin und her wenden, herumirren und immer tiefer versinken; die Hölle aber vermag den Wahrhaftigen keinen Schaden anzuthun. Wenn nun diese Sünder der Wahrhaftigen ansichtig werden, so bitten sie dieselben und demüthigen sich vor ihnen; doch jene entgegnen ihnen nur mit Antworten, die ihnen zu nichts frommen, nämlich mit Vorwürfen, und die Sünder empfinden nur erhöhte Reue, Kummer und Betrübniss. In diesem Zustande verharren sie in alle Ewigkeit [S. 336 Z. 6].

Anhang 2.

Der Text des Abûlfaraǵ zu Bd. 1 S. 355 ff.

(Histor. dynast. ed. Pocock p. 130—131.)

في هذه السنة ملك بفارس هرمز سنة واحدة * فصل * وفي
هذا الزمان عرف ماني الثنوي هذا كان اوّل يُظهر النصرانية وصار
قسيسا بالاهواز وكان يعلّم ويفسّر الكتب ويجادل اليهود والمجوس
والوثنيّين ثم مرق من الدين وسمّى نفسه مسيحا واتّخذ اثنا
عشر تلميذا وارسلهم الى بلاد المشرق باسرها حتى الهند
والصين وزرعوا فيها علم الثنويّة وهو ان للعالم الاهَيْن احدهما
خير وهو معدن النور والآخر شرّ وهو معدن الظلمة وانّهما تمازجا
فانتصر الخير على الشرّ فانتقل الشرّ الى جهة الجنوب لِيَعْمل
هناك عالما ويتسلّط عليه ولمّا شرع وعمل بنات نعش حَوْلَ

القُطب الجنوبيّ كهذه الّتى حول القطب الشمالى اصلحت
الملائكة بينهما بان القى الخير شيئاً من نوره على الهيولى
فوجد عالم قابل للكون والفساد وتسلط عليه الشرّ ولانّ الخير
انّما فعل ذلك مُكْرِهًا ومجبّرا خلق فى السماء سفينتَيْن كبيرتَيْن
هما الشمس والقمر وصار يجمع فيها انفس الناس ويسترجع
نصيبه الذى صار الى الشرّ ليخلو الهيولى رُوَيْدًا رُوَيْدًا من آثار
الخير فيبطل سلطان الشرّ وكان يقول بالتناسخ وانّ فى كلّ
شى روحا مستنسخة وكان يفرط فى تمجيد النار وتعظيم شانها
ويوهلها للتقديس والتسبيح كلّ ذلك لنورها واضاءتها وتوسطها
فى المكان بين الفلكيّات والعنصريات واهل الارض لكونها
مظلمة لا يستضىء باطنها بالفعل ولا بالقوّة وهذا المذهب قد
كان قديما للفرس ولم يبتدعه مانى ولكن شيّده بالحُجج
الاقناعيّة ونعم ما اجاب عنه الشيخ الرئيس ابو على بن سينا
اذ قال كيف السبيل الى ان يوجد فى النار كلّ معنى واقع فى
حيّز الخير وفى الارض كلّ معنى واقع فى حيز الشرّ فان الارض
حيز البقا والحيوة للحيوان والنبات والنار مفرطة الكيفيّة مفسدة
بتفريق اجزا المركّب وتشتيتها وقيل ان سابور ملك الفرس
قتل مانى وسلخ جلده وحشاه تبنا وصلبه على سور المدينة
لانّه كان يدّعى الدعاوى العظيمة وعجز عن ابراء ابنه من
مرض عرض له *

Anhang 3.

Die Abschwörungsformel im griechischen Originaltexte.

S. S. Patrum Apostolicorum etc. opera ed. J. B. Cotelerius. Ed. nova cura Ioannis Clerici. Amstelod. 1724. vol. I S. 542 ff. in der Anmerkung.]

Ἀναθεματίζω Τερέβινθον τὸν καὶ Κουδᾶν [lies Βουδᾶν] — ἀναθεματίζω Ζαράδην, ὃν ὁ Μάνης θεὸν ἔλεγε πρὸ αὐτοῦ φανέντα παρ' Ἰνδοῖς καὶ Πέρσαις καὶ ἥλιον ἀπεκάλει.

Ἀναθεματίζω πάντας οὓς ὁ Μάνης ἀνέπλασε θεοὺς, ἤτοι τὸν τετραπρόσωπον Πατέρα τοῦ Μεγέθους καὶ τὸν λεγόμενον Πρῶτον Ἄνθρωπον καὶ τὸν στεφανηφόρον καὶ τὸν ὀνομαζόμενον Παρθένον τοῦ φωτὸς καὶ τὸν φεγγοκάτοχον καὶ τὰ πέντε νοερὰ φέγγη καὶ τὸν καλούμενον δημιουργὸν καὶ τὸν ὑπ' αὐτοῦ προβληθέντα δίκαιον κριτὴν καὶ τὸν ὠμοφόρον τὸν βαστάζοντα τὴν γῆν καὶ τὸν πρεσβύτην καὶ πάντας ἁπλῶς οὓς ὁ Μάνης πλάττει θεοὺς καὶ αἰῶνας καὶ τῶν αἰώνων αἰῶνας καὶ ὅσα αὐτῷ ἐπραγματεύθη περὶ γιγάντων καὶ ἐκτρωμάτων. —

Ἀναθεματίζω Μαρκίωνα καὶ Οὐαλεντῖνον καὶ Βασιλείδην καὶ πάντα ἄνθρωπον τὸν τολμήσαντα ἢ τολμῶντα ἢ τολμήσοντα βλασφημεῖν κατὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης. —

[2. griech. Col. Mitte] ἕνα μόνον — θεὸν ἀληθινὸν — τὸν τῇ ῥοπῇ τοῦ θελήματος προαγαγόντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ μὴ δεηθέντα ὕλης τῆς μηδέπω οὔσης μήτε βυρσῶν καὶ νεύρων καὶ σωμάτων καὶ ἱδρώτων τῶν πονηρῶν ἀρχόντων οὓς ὁ Μάνης ἀνέπλασεν.

— τὸν ληρώδη Μάνεντος μῦθον ἐν ᾧ φησὶ μὴ ὅμοιον ἡμῖν διαπεπλάσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον τουτέστι τὸν Ἀδὰμ ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ Σακλᾶ τοῦ τῆς πορνείας ἄρχοντος καὶ τῆς Νεβρὼδ ἣν εἶναι τὴν ὕλην φησὶ γενέσθαι τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὔαν. καὶ τὸν μὲν θηριόμορφον κτισθῆναι τὴν δὲ ἄψυχον. καὶ τὴν μὲν Εὔαν ὑπὸ τῆς ἀρρενικῆς λεγομένης παρθένου μεταλαβεῖν ζωῆς τὸν δὲ Ἀδὰμ ὑπὸ τῆς Εὔας ἀπαλλαγῆναι τῆς θηριωδίας.

Ἀναθεματίζω τοὺς — ἄλλον μὲν λέγοντας εἶναι τὸν γεννηθέντα ἐκ Μαρίας καὶ βαπτισθέντα μᾶλλον δὲ ὡς αὐτοὶ ληροῦσιν βυθισθέντα ἄλλον δὲ τὸν ἐκ τοῦ ὕδατος ἀνελθόντα καὶ μαρτυρηθέντα ὃν καὶ ἀγέννητον Ἰησοῦν καὶ φέγγος ὀνομάζουσιν ἐν σχήματι ἀνθρώπου φα-

νέντα, καὶ τὸν μὲν εἶναι τῆς κακῆς ἀρχῆς τὸν δὲ τῆς ἀγαθῆς μυθολογοῦσιν.

— ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἐν σταυρῷ ἕτερον δὲ τὸν πόρρωθεν ἑστῶτα καὶ γελῶντα ὡς ἄλλου ἀντ᾽ αὐτοῦ παθόντος.

— τὸν Χρ. λέγοντας εἶναι τὸν ἥλιον καὶ εὐχομένους τῷ ἡλίῳ ἢ τῇ σελήνῃ ἢ τοῖς ἄστροις καὶ ὅλως αὐτοῖς ὡς θεοῖς προσέχοντας καὶ φανωτάτους θεοὺς ἀποκαλοῦντας. καὶ τοὺς μὴ πρὸς ἀνατολὰς μόνον τῷ ἀληθεῖ θεῷ εὐχομένους ἀλλὰ τῇ τοῦ ἡλίου κινήσει συμπεριφερομένους ἐν ταῖς μυρίαις αὐτῶν προσευχαῖς.

Ἀνατ. τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.

— ἀνατ. τοὺς τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς λέγοντας ὁμοουσίους εἶναι τῷ θεῷ καὶ ὑπὸ τῆς ὕλης καταποθῆναι καὶ καθέζεσθαι νῦν τὸν θεὸν καὶ ταύτας ἐξαντλεῖν κάτωθεν διὰ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνους ἃ καὶ πλοῖα καλοῦσιν.

Ἀνατ. τοὺς τὴν μετεμψύχωσιν δοξάζοντας ἣν αὐτοὶ καλοῦσι μεταγγισμὸν ψυχῶν καὶ τοὺς τὰς βοτάνας καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἔμψυχα εἶναι ὑπολαμβάνοντας.

— τοὺς ἀπανθρωπίαν διδάσκοντας καὶ μὴ συγχωροῦντας δίδοσθαι πένησιν καὶ τοὺς τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντας καὶ μὴ ἐφ᾽ ἡμῖν εἶναι λέγοντας τὸ εἶναι καλοῖς ἢ κακοῖς.

Ἀνατ. τοὺς τοῖς οἰκείοις οὔροις ἑαυτοὺς μιαίνοντας καὶ μὴ ἀνεχομένους τὰς ῥυπαρίας αὐτῶν ὕδατι ἀποπλύνειν ἵνα μὴ μολυνθῇ φασι τὸ ὕδωρ. —

Ἀνατ. τοὺς τὴν παρὰ φύσιν ἀσχημοσύνην κατεργαζομένους οὐ μόνον ἄνδρας ἀλλὰ καὶ γυναῖκας τὸν δὲ γάμον ἀποβαλλομένους καὶ τῆς νενομισμένης πρὸς τὰς γυναῖκας συνουσίας ἀπεχομένους˙ ἵνα μὴ παιδοποιήσωσί φασι καὶ ψυχὰς εἰς τὸν βόρβορον τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν καταγάγωσιν.

— πάντα ὅσα τελοῦσιν ἀθέως ἃ ταῖς Μανιχαϊκαῖς μᾶλλον δὲ γοητευτικαῖς αὐτοῦ περιέχεται βίβλοις.

— ἀνατ. πάντα τὰ δόγματα καὶ συγγράμματα τοῦ Μάνεντος καὶ τὸ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ βιβλίον καὶ πάσας τὰς Μανιχαϊκὰς βίβλους οἷον τὸ νεκροποιὸν αὐτῶν εὐαγγέλιον ὅπερ ζῶν καλοῦσι καὶ τὸν θησαυρὸν τοῦ θανάτου, ὃν λέγουσι θησαυρὸν ζωῆς· καὶ τὴν καλουμένην μυστηρίων βίβλον, ἐν ᾗ ἀνατρέπειν πειρῶνται νόμον καὶ προφήτας. καὶ τὴν τῶν ἀποκρύφων· καὶ τὴν τῶν ἀπομνημονευμάτων· καὶ τὴν γεγραμμένην Ἄδᾳ καὶ Ἀδειμάντῳ κατὰ Μωϋσέως καὶ τῶν ἄλλων

προφητῶν· καὶ τὴν λεγομένην ἑπτάλογον Ἀγαπίου· καὶ τὴν Ἀριστοκρίτου βίβλον ἣν ἐπέγραψε θεοσοφίαν ἐν ᾗ πειρᾶται δεικνύναι τὸν Ἰουδαϊσμὸν καὶ τὸν Ἑλληνισμὸν καὶ τὸν Χριστιανισμὸν καὶ τὸν Μανιχαϊσμὸν ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα, καὶ ἵνα πιθανὰ δόξῃ λέγειν, καθάπτεται καὶ τοῦ Μάνεντος ὡς πονηροῦ.

Ἀνατ. πάντας τοὺς ἀρχηγοὺς αὐτῶν, καὶ διδασκάλους καὶ ἐπισκόπους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἐκλεκτοὺς καὶ ἐκλεκτὰς καὶ ἀκροατὰς καὶ μαθητὰς μετὰ τῶν ψυχῶν αὐτῶν καὶ σωμάτων.

Ἀνατ. τὸν πατέρα Μάνεντος Πατέκιον οἷα ψεύστην καὶ τοῦ ψεύδους πατέρα καὶ τὴν αὐτοῦ μητέρα Κάροσσαν καὶ Ἱέρακα καὶ Ἡρακλείδην καὶ Ἀφθόνιον τοὺς ὑπομνηματιστὰς καὶ ἐξηγητὰς τῶν τούτου συγγραμμάτων καὶ τοὺς λοιποὺς αὐτοῦ μαθητὰς ἅπαντας, Σισίννιον τὸν διάδοχον τῆς τούτου μανίας, Θωμᾶν τὸν συνταξάμενον τὸ κατ' αὐτὸν λεγόμενον εὐαγγέλιον, Βουδᾶν, Ἑρμᾶν, Ἀδείμαντον, Ζαρούαν [1]), Γαβριάβιον, Ἀγάπιον, Ἱλάριον, Ὀλύμπιον, Ἀριστόκριτον, Ζαλμαῖον, Ἰανναῖον, Πάαπιν, Βαραίαν καὶ προσέτι τοὺς ἐσχάτοις ὕστερον χρόνοις προστατήσαντας τῆς αἱρέσεως Παῦλον καὶ Ἰωάννην τοὺς Καλλινίκης παῖδας.

---

[1]) Wohl zu lesen Ζακούαν = dem Zakwâ des Fihrist.

Nachträge und Berichtigungen.

I, 40 zu î neben â im Auslaute (יוחני neben יוחנא) vergleiche man auch die Eigennamen der Märtyrer in den Act. Martyr. ed. Assem. I, p. 216 (bei Roediger, chrest. syr. 2. A. S. 89) Z. 9 ff. ܡܗܪܝ Mahrî, ܚܒܝܒܝ Ḥabîbî, neben ܙܒܝܢܐ Zebînâ und ܨܒܚܐ Sàbhà. Es sind Babylonier, deren einige auch jüdische (Lâzâr, Elia), persische (Narsê) und neuhebräische Namen (ܒܝܬܐܠܗܗ „Gott ist sein Haus", cf. שֶׁמְחַזַי) führen.

I, 28 Anmerk. 1 Z. 7 vom Ende ist genauer zu sagen: Manôśćithra, mittelpersisch (Pehlewi) Manośćihr, neuper- Minućihr.

I, 42 Z. 7 von oben muss zur Vollständigkeit der Erklärung des „Cubricus" aus شربيك noch hinzugefügt werden: „Ebenso ist [wie das „Ku" aus mandäischem Schìn] das b aus mandäischem r, welches der Urheber als ein Estrangelà-*b* ansah, entstanden. Mandäisches Jod ist dann als das syrische (Estrangelà)-Resch gelesen worden und das i in Kubricus ist wohl der Haken des mandäischen *k* finale. Ich bin fest überzeugt, dass das Κουβρικος Cubricus so aus שריב entstanden ist.

Zu I, 59/60. Ueber das indoscythische Reich cf. auch J. Darmesteter im Journ. asiatique VIII sér. tom. X nr. 1 (Jouillet-Aout) 1887 S. 59 ff. Ferner Gutschmid, Artikel Persia II (Greek and Parthian Empires) in der Encyclop. Britann. p. 582 ff. Ders., Geschichte Irans von Alexander d. Gr. an, Tübingen 1888 S. 106 ff. — Percy Gardner, The coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India. — A. von Sallet, Die Nachfolger Alexander's des Grossen. — Reinand, Mémoire sur l'Inde p. 95. Gutschmid, Rhein. Museum 1864.

I, 139 u. ff. zu „Scythianus“. Die gewöhnliche Schreibung im Syrischen ist die mit ܛ, nicht mit ܬ, also ܣܩܘܛܝܐ, ܛ dem griechischen ϑ entsprechend. Doch die mit ܬ wird auch angewandt.

Zu I, 171 (Sprache der Acta Archelai). Syrisches Original haben z. B. auch die Acten der heiligen Sire, Acta Sanct. 18. Mai. Hier ist in Nachwirkung der Verlesung von syrischem ܪ als ܕ immer Δάρ statt Ῥαδ (persisch Radh, pehlewi Rat, im Avesta ratu „Oberster“) als Bezeichnung eines hohen persischen Beamten zu lesen. Nöldeke, Tabari S. 447.

Zu I, 209 Mitte, [jeder Abschnitt des „Evangeliums“ des Mani hiess selbst „Evangelium“]. Ebenso heisst in der Mischna jeder kleinere Abschnitt selbst „Mischna“.

I, 225 (Z. 5) vor Ende Γαβριαβιος גַּבְרִיאַבָּא (oder vielmehr גַּבְרִיאָבִי, mein Mann ist „mein Vater“ d. i. Gott) scheint in der Bedeutung mit גַּבְרִיאֵל „mein Mann ist Gott“ übereinzustimmen, indem für „Gott“ ’El hier „mein Vater“ gesagt ist. Also wieder führt ein Manichäer einen jüdisch-babylonischen Eigennamen.

I, 228 zu nr. 39 Ende (Deutung von سكنى). Oder sollte ܣܡܟܝ سكنى gleich ܟܪܟܐܢܝ Karkhĕni sein, bei Hoffmann Märtyrer S. 272 Z. 11 v. u. (des Textes), neuerer Name der Stadt ܟܪܟܐ ܕܦܝܪܘܙ Karchâ dĕ Pêrôz.

I, 230 oben (zum Namen زكوا) זַבְוָא steht wohl für זַבְוַאי = זְבַוְיָה (wie עֶזְרָא = עֶזְרַאי), wieder mit dem verkürzten Gottesnamen.

I, 306 Z. 8 v. u. AlBîrûnî’s India ist jetzt (1887) gleichfalls edirt ven Ed. Sachau. London, Trübner and Co.

I, 361 Anm. 3. Herodot nennt (I, 131) bekanntlich τὴν Μίτραν als Gottheit der Perser durch Verwechselung des ὁ Μίτρας (= Marduk) mit ἡ ’Ανάϊτις (Anahita = Istar).

